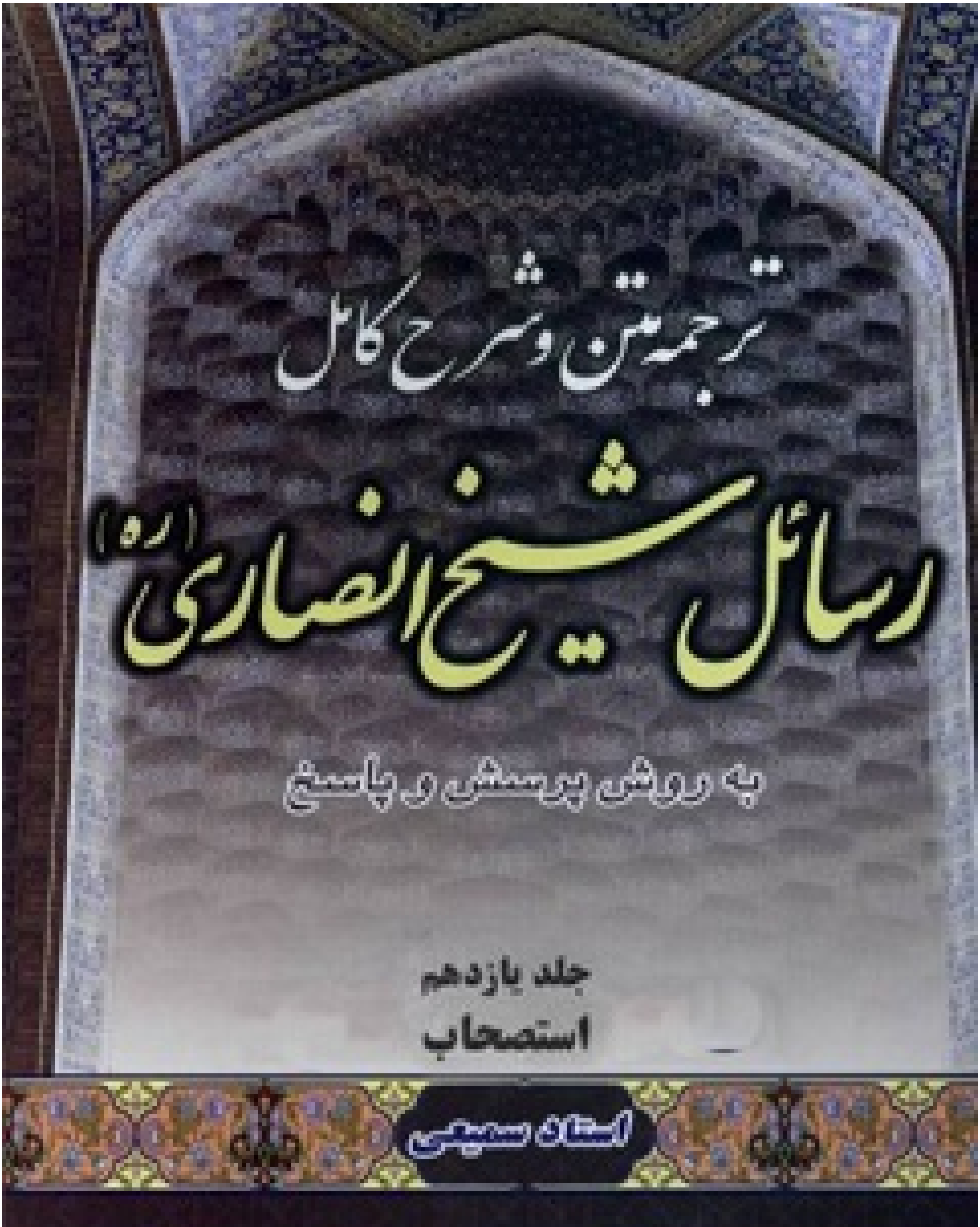

ترجمه متن و شرح کامل
رسائل شیخ انصاری (ره)
به روش پرسش و پاسخ
جلد یازدهم
استصحاب

بسم الله الرحمن الرحیم

متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۱۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

منـدرجات : ج. ۱. کتـاب القطع.- ج.۳. کتـاب‌الظن : المقصـدالثانی.- ج.۴ کتـاب‌الظن.- ج.۵. کتـاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصـدالثالث فی‌الشک تنبیهاه البرائه – اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. استحصاب.- ج.۱۰.در شـرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ – ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

مقدمه:

* جهت یادآوری بفرمائید اصل به لحاظ لغوی به چه معناست؟

به معنای پایه و ریشه است.

* اصل در علم اصول به چه معنائی به‌کاررفته‌است؟

به معنای: قاعده، دلیل، ظاهر و استصحاب.

– قاعده مثل اینکه گفته می‌شود که: اصل در اشیاء پاک بودن است، بدین معنا که قاعده طهارت جاری است.

– دلیل مثل اینکه گفته می‌شود که عقد لازم است و الاصل فیه قوله تعالی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

– ظاهر و یا راجع مثل اینکه گفته می‌شود که: اصل در استعمال حقیقت است، یعنی ظاهر حال گوینـده این است که معنای حقیقی لفظ را اراده کرده است.

– استصحاب مثـل اینکه در موردی که شـکّ در انتقال مالی از یکی به دیگری پیـدا شود گفته می‌شود که: اصل عـدم انتقال است،

یعنی استصحاب می کنیم عدم انتقال را.

* اصل بر چند قسم بود؟

بر دو قسم: ۱- اصل لفظی ۲- اصل عملی

۱- اصل لفظی عبارتست از ظهور لفظ در معنایی که مهم‌ترین این اصول عبارت بود از:

اصل اصالهٔ الحقیقه، اصل اصالهٔ العموم، اصل اصالهٔ الاطلاق.

۲- اصل عملی عبارتست از قاعده‌ای که به هنگام شکّ در حکم واقعی و یا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶

موضوع آن بدان عمل می‌شود که مهم‌ترین اصول عملیّه عبارت بود از:

اصل برائت، اصل احتیاط یا اشتغال، اصل تخییر و اصل استصحاب که قرار است بدان پرداخته شود.

* اصل عملی خود بر چند قسم است؟

بر سه قسم است: ۱- اصل حکمی ۲- اصل موضوعی و مشترک

۱- اصل عملی حکمی آن است که برای بیان حکم ظاهری بکار می‌رود که به مهم‌ترین آنها اشاره شد این اصول غالبا اصل حکمی هستند و گاهی هم به صورت اصل موضوعی که بدان پرداخته خواهد شد.

۲- اصل عملی موضوعی آن است که برای بیان موضوع حکم بکار می‌رود، مثل اصالهٔ الصحهٔ و مثل اصالهٔ الحریّهٔ و اصل عدم ولایت و مفاد قاعده فراغ و تجاوز اگر آن را اصل بدانیم.

* چه اصولی می‌توانند هم مثبت حکم باشند، هم مثبت موضوع؟

- اصالهٔ الطهاره، اصالهٔ الحل، اصالهٔ العدم، عدم الدلیل دلیل العدم، اصالت نفی الاکثر که به هنگام تردید میان اقلّ و اکثر جاری می‌شود. اصل اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت.

* در تبیین مطلب یک مثال حقوقی برای اصل موضوعی بزنید؟

فی المثل می‌دانیم که طبق مادّه ۸۷۵ قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، در وراثت حمل باید نطفه او در زمان مرگ مورث منعقد شده باشد، که در صورت شکّ در این امر، اصل، عدم آن است.

طبق همین مادّه شرط دیگر این است که: حمل زنده متولد شود، در صورت شکّ در این مطلب نیز، اصل، عدم آن است.

- دو اصل مزبور موضوعی هستند.

* چرا با وجود اینکه اصول دیگری هم وجود دارد، تأکید روی اصول علمیه برائت، احتیاط تخییر و استصحاب است؟

بخاطر اینکه این چهار اصل در تمامی ابواب فقه و حقوق بکار گرفته می‌شوند. و لکن اصول دیگر کاربرد کمتری دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷

* موضوع این اصول چیست؟

موضوع این اصول شکّ است، بدین معنا که هرگاه یقین و ظن معتبر به امری نداشته، بلکه در آن شکّ و تردید داشته باشیم به یکی از این اصول تمسّک می کنیم.

* شرط اجرای هریک از این اصول چیست؟

فحص و جستجو برای پی بردن به حکم واقعی است بدین معنا که: برای یافتن حکم واقعی اوّل باید به مطالعه، تحقیق و تفحص پرداخته به سراغ ادله و امارات معتبره برویم، چنانچه نتوانستیم به حکم واقعی برسیم، آنگاه به سراغ اصول عملیّه برویم و به مقتضای آنها عمل کنیم.

* انحصار اصول عملیّه مهم در چهار اصل بر چه اساسی است؟

براساس حصر عقلی است، چرا که هم یا با حالت سابقه مورد توجّه قرار می گیرد یا نه.

۱- آنجا که حالت سابقه مورد توجّه قرار می گیرد، مجرای اصل استصحاب است.

۲- آنجا که حالت سابقه مورد توجّه قرار نمی گیرد، و یا وجود ندارد خود دارای دو صورت است، بخاطر اینکه: یا عمل به احتیاط ممکن است یا نه؟

- آنجا که عمل به احتیاط ممکن نباشد جای جریان اصل تخییر است.

- و آنجا که عمل به احتیاط ممکن است خود بر دو گونه است:

۱- یکی آنکه دلیلی بر وجوب عمل به احتیاط در دست داشته باشیم که در این صورت جای جریان اصل احتیاط است.

۲- یکی اینکه دلیلی بر وجوب احتیاط در دست نداشته باشیم که جای جریان اصل برائت است.

* سابقه تاریخی استصحاب چگونه است؟

بنیان این اصل همان کلام زیبای مولی متقیان امام علی علیه السّلام است که می‌فرماید: «من کان علی یقین، فشکّ، فلیمض علی یقینه».

البته روایات دیگری که به اخبار لا- تنقض مشهورند از این امام همام و صادقین علیهما السلام در این مسئله وجود دارد، منتهی به مرور زمان مورد دقت قرار گرفته و مراحل تکاملی برداشت از این سرچشمه نورانی طی شده است و لذا در لابلای مباحثات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸

گسترده و بررسی‌های دقیق به عنوان یک اصل پابرجا رخ نموده است.

البته اگرچه گروه‌های اهل سنّت به ویژه شافعی هم پیرامون این اصل بحث‌های فراوانی دارند و لکن تکامل آن مرهون تلاشهای دامنه‌دار اهل ولایت و اصولیین شیعه است.[۱]

* نظر حضرات امامیّه در رابطه با این اصل چیست؟

۱- قدمای امامیّه در این مسئله اختلاف داشته‌اند، فی المثل: شیخ مفید یعنی استاد سید مرتضی و شیخ طوسی، معتقد به حجیّت آن شده است، چنانکه مرحوم محقّق، صاحب شرایع نیز قائل به حجیّت آن است، و حال آنکه مرحوم صاحب معالم به صراحت حجیّت آن را نفی می کند.[۲]

۲- و امّا از متأخرین امامیّه اکثرا پس از ورود به بحث و تقسیم‌بندی مسئله به تقسیماتی، یک نوع از آن را حجت دانسته‌اند، چنانکه مرحوم شیخ انصاری و جناب محقّق نائینی، استصحاب را در صورت شکّ در وجود رافع و رافعیت موجود حجت می‌دانند و لکن در صورت شکّ در مقتضی آن را حجت نمی‌دانند که تفصیل مطلب خواهد آمد.

* جایگاه استصحاب در حقوق ایران کجاست؟

اگرچه در متن قانون نامی به صراحت از استصحاب برده نشده است، و لکن با بررسی می‌توان مصادیقی از آن را در طی مواد قانونی پیدا نمود، چنانکه در آراء دادگاهها این اصطلاح یا اصطلاح معادل ان بکار رفته است مثل:

حکم تمیزی شماره ۶۹۴۶، ۶۷۳ مورخ ۱۳/ ۵/ ۱۳۱۰ و شماره ۶۲۶۰، ۱۱۶۵ مورخ ۲۷/ ۸/ ۱۳۰۹ و شماره ۱۴۶۲، ۱۲۶ مورخ ۲۳/ ۱/ ۱۳۱۷.

- در مادّه ۳۵۷ قانون آئین دادرسی مدنی آمده است: در صورتی که حقّ و یا دینی برعهده کسی ثابت شد، اصل، بقاء آن است، مگر خلافش ثابت شود.

این مادّه خود مصداق بارز اصل استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۹

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد لله ربّ العالمین، و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین،، و لعنهٔ اللّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

متن

المقام الثانی[۳] فی الاستصحاب و هو لغهٔ: أخذ الشیء مصاحبا،[۴] و منه: استصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاهٔ.

و عند الأصولیّین عرّف بتعاریف، أسدّها و أخصرها: «ایقاع ما کان»،[۵] و المراد بالایقاء الحکم بالبقاء، و دخل الوصف فی الموضوع مشعر بعلّیته للحکم، فعلّهٔ الإبقاء هو أنّه[۶] کان، فیخرج ابقاء الحکم لاجل وجود علّته أو دلیله.

و إلی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی الزبدهٔ بأنّه: «اثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمان الاوّل»،[۷] بل نسبه شارح الدروس الی القوم، فقال: انّ القوم ذکروا أنّ الاستصحاب اثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان علیه.[۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰

و أزیف التعاریف تعریفه بأنّه: «کون حکم أو وصف یقینیّ الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق»؛[۹] إذ لا یخفی أنّ کون حکم أو وصف کذلک، هو محقّق مورد الاستصحاب و محلّه، لا نفسه. و لذا صرّح فی المعالم- کما عن غایهٔ المأمول- :[۱۰] بأنّ استصحاب الحال، محلّه أن یثبت حکم فی وقت، ثمّ یجیء وقت آخر، و لا یقوم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم، فهل یحکم ببقائه علی ما کان، و هو الاستصحاب؟[۱۱] انتهی.

و یمکن توجیه التّعریف المذکور: بأنّ الحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلّهٔ، و لیس الدلیل الّا ما أفاد العلم أو الظنّ بالحکم، و المفید للظنّ بوجود الحکم فی الآن اللاحق لیس الا کونه یقینیّ الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق، فلا مناص عن تعریف الاستصحاب المعدود من الامارات الّا[۱۲] بما ذکره (قدس سره).

لکن فیه: أنّ الاستصحاب- کما صرّح به هو فی أوّل کتابه[۱۳]- إن اخذ من العقل کان داخلا فی دلیل العقل،[۱۴] و ان اخذ من الاخبار فیدخل فی السنّهٔ، و علی کلّ تقدیر، فلا یستقیم تعریفه بما ذکره: لانّ دلیل العقل هو حکم عقلیّ یتوصّل به الی حکم شرعیّ، و لیس هنا الا حکم العقل ببقاء ما کان علی ما کان،[۱۵] و المأخوذ من السنّهٔ لیس الا وجوب الحکم ببقاء ما کان علی ما کان، فکون الشیء معلوما سابقا مشکوکا فیه لا حقا[۱۶] لا ینطبق علی الاستصحاب بأحد الوجهین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱

ترجمه

[ادامه مقصد سوم در مورد شک]

مقام دوّم: [در مورد استصحاب]

(در تعریف استصحاب به لحاظ لغوی و اصطلاحی)

اشاره

- استصحاب از نظر لغوی، چیزی (و یا کسی) را مصاحب و همراه گرفتن است، و براساس همین معنای لغوی است، در کتاب الصلاهٔ، عبارت (استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاهٔ است)، یعنی مصاحب و همراه گرفتن اجزای حیوان حرام گوشت در نماز (مبطل نماز است)

- و در اصطلاح الصولیین به تعریفهای (مختلفی) تعریف شده است که مستحکم‌ترین و مختصرترین این تعاریف (از نظر جناب شیخ)، إبقاء ما کان است، و مراد از ابقاء، حکم (عقل و یا شرع) به بقا است (یعنی: ابقاء، موضوع است و ما کان، محمول قضیه)، و داخل شدن وصف (یعنی انّه کان) در موضوع (یعنی: ابقاء)، اشعار به علّت بودن موضوع برای حکم دارد، فلذا علّت ابقاء، همان وجود پیشین است.

بنابراین:

حکمی که به جهت وجود علّت یا وجود دلیل آن ابقا می‌شود از تعریف مذکور خارج می‌شود.

و تعریف شیخ بهائی رحمه اللّه به آنچه ما گفتیم برمی‌گردد که گفته‌اند: استصحاب عبارتست از: ثابت نمودن حکم در زمان دوّم، با اعتماد بر ثابت بودن آن در زمان نخست، بلکه محقّق خوانساری رحمه اللّه شارح دروس، نسبت داده است این تعریف را به اصولی‌های امامیّه که گفته‌اند:

- استصحاب ثابت نمودن حکم است در زمانی، به جهت وجود داشتن آن حکم در زمان سابق برآن.

(تعریف صاحب قوانین و مناقشه در آن)

اشاره

و امّا سست‌ترین و ضعیف‌ترین تعریفها از استصحاب، تعریف مرحوم محقّق قمی در قوانین است به اینکه:

- استصحاب، حکم (مثلا- وجوب) یا وصفی (مثلا عدالت) است که در زمان و آن پیشین حصولش یقینی بوده، و در آن و زمان بعدی از حیث بقاء مشکوک است. زیرا حکم یا وصف آن‌چنانی محقّق (و مبیّن) مورد و محل استصحاب است، و نه خود استصحاب. و لذا صاحب معالم در معالم تصریح فرموده است: چنانکه از غایة المأمول مرحوم شهید نیز نقل شده است به اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۲

محل استصحاب حال این است که: حکمی در زمان گذشته ثابت شود، درحالی‌که دلیلی بر انتفاء و برداشته شدن آن در زمان آینده اقامه نمی‌شود.

پس: آیا (در چنین موردی) حکم می‌شود به بقاء ما کان علی ما کان و این همان استصحاب است یا نه؟ تمام.

(توجیه مرحوم شیخ از تعریف مرحوم قمی جهت دفع اشکال از آن)

اشاره

سپس جناب شیخ می‌فرماید: توجیه تعریف مذکور ممکن است به اینکه: این حد و تعریفی که ذکر شد، تعریف استصحابی است که از ادله (و امارات ظنیه) شمرده شده است، و چیزی دلیل نیست مگر مفید علم به حکم و یا ظنّ به آن باشد، و (امر) مفید ظن، به وجود حکم در زمان لا حقّ نیست مگر آن چیزی که در زمان سابق یقینی الحصول بوده و در زمان لا حقّ مشکوک البقاء است.

پس: در تعریف از استصحابی که از امارات شمرده شده است، چاره‌ای نیست جز آن مطالبی که ذکر نمود.

(عدم تمامیت توجیه مذکور)

اشاره

و لکن در این توجیه اشکالی وجود دارد و آن عبارتست از اینکه:

- استصحاب، چنانکه خود جناب قمی در اوّل کتاب قوانین بدان تصریح فرموده است: اگر از عقل اخذ شود، داخل در دلیل عقل است، و چنانچه از اخبار اخذ شود داخل در سنّت می‌شود، و به‌هرتقدیر، تعریف صاحب قوانین با آنچه خود ذکر کرده است، درست درنمی‌آید. (چرا؟)

زیرا: دلیل عقلی، همان حکم عقلی است که بوسیله آن به یک حکم شرعی، دست پیدا می‌شود، و نیست در استصحاب مگر حکم به بقاء ما کان، و استصحاب اخذشده از سنّت، نیست مگر وجوب حکم به بقاء ما کان علی ما کان.

پس: معلوم بودن یک شیء در زمان سابق و مشکوک بودن آن در زمان لا حقّ، به هیچ‌یک از دو وجه، بر استصحاب به معنای ابقاء ما کان منطبق نمی‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳

تشریح المسائل

* جهت یادآوری بفرمائید وظیفه یک مجتهد چیست؟

تحقیق و تفحّص در حرام و حلال الهی است که پس از این تحقیقات:

۱- یا قطع به حکم شرعی پیدا می‌کند ۲- یا ظن به حکم شرعی پیدا می‌کند ۳- و یا شکّ در حکم واقعی برای او حاصل می‌آید.

و امّا در مقصد اوّل رسائل به احکام و مسائل حالت قطع پرداخته شد، و در مقصد دوّم به بیان دستورالعملها و مسائل ظن گذشت، شکّ نیز دارای مسائل و احکامی است که در این مقصد یعنی مقصد سوّم بدان پرداخته و بیان می‌گردد.

* مقام اوّل بحث در مقصد سوّم در رابطه با چه امری بود؟

مربوط به مواردی بود که در شکّ، حالت سابقه مورد ملاحظه واقع نمی‌شود و گفته شد که این موارد، مجرای سه اصل برائت، تخییر و احتیاط است و احکام هریک تفصیلا بیان شد.

* مقام دوّم بحث در اینجا در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با اصل استصحاب و محل اجرای آن است، و به عبارت دیگر:

مربوط به مواردی است که شکّ دارای حالت سابقه یقینی است و این حالت عند الحکم نیز مورد نظر واقع می‌شود که محل اجرای اصل استصحاب است.

* کلمه استصحاب به لحاظ ساختاری چگونه است و معنای لغوی آن چیست؟

مصدر باب استفعال بوده و به تصریح بسیاری از اهل لغت به معنای اخذ الشیء مصاحبا، یعنی چیزی و یا کسی را به عنوان مصاحب و همراه گرفتن آمده است.

* آیا کلمه استصحاب به همین معنای لغوی در اصطلاحات اصولیین نیز بکار رفته است؟

بله، فی المثل: در کتاب الصلاة فرموده‌اند: استصحاب اجزاء حیوانات حرام‌گوشت در نماز مبطل نماز است که مراد از استصحاب در اینجا این است که: اخذ و بکارگیری اجزاء حیوانات حرام‌گوشت در لباس و پوشاک و به همراه داشتن آن به وسیله پوشیدن و یا ... نماز را باطل می‌کند.

* کلمه استصحاب در اصطلاح علمای اصولی به چه معناست؟

تعاریف مختلفی از آن شده است که مرحوم شیخ به هفت‌تای ان اشاره فرموده است که دوتای آن قابل توجّه بوده و توسط ایشان به دقت مورد بررسی قرار گرفته است و لکن ما بقی تعاریف هریک به یکی از این دو تعریف بازمی گردند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴

* مستحکم‌ترین و مختصرترین این تعاریف از نظر شیخ کدام تعریف است؟

همان تعریفی است که خود ایشان از استصحاب فرموده و آن عبارتست از: ابقاء ما کان، یعنی حکم به بقای چیزی که قبلا بوده است.

* نکات قابل توجّه در این تعریف چیست؟

سه نکته اساسی و قابل توجّه در این تعریف وجود دارد:

۱- کلمه ابقاء است که ابقاء یک شیء خود بر دو گونه است:

گاهی ابقاء واقعی است، یعنی چیزی در واقع و نفس الأمر باقی است چه ما بدانیم یا نه و چه بخواهیم یا نه.

گاهی ابقاء ظاهری است و تعبّدی، بدین معنا که در ظاهر ابقاء می‌شود و لکن چه‌بسا به حسب واقع ابقائی در کار نباشد.

- این ابقاء ظاهری نیز خود بر دو نوع است: ۱- ابقاء عملی ۲- ابقاء حکمی

ابقاء عملی عبارتست از اینکه شخص مکلّف، در مقام عمل به حالت سابقه ملتزم شود.

فی المثل: تا دیروز یقین داشت به وجوب فلان علم و آن را عملا انجام می‌داد، امروز در وجوب آن شکّ نموده است، و لکن باز هم چون گذشته به آن عمل می‌کند و به شکّ خود اعتنا نمی‌کند به نحوی که گویا شکی برای او حاصل نشده است.

و ابقاء حکمی عبارتست از حکم به بقا، منتهی حاکم به این بقا:

الف: عند المتقدمین عقل بوده است و لذا آنها استصحاب را از ادله عقلیّه بحساب می‌آورند و می گفتند: حکم عقل همان ادراک عقل است، آن‌هم ادراک ظنی بقا حالت سابقه، این ادراک و یا دلیل عقلی مستلزم استکشاف حکم شرع است.

ب: و امّا بنا بر ملازمه مزبور عند المتأخرین شارع مقدس است آن‌هم به برکت اخبار لا- تنقض است که چنین حکمی را صادر فرموده است.

* مراد از ابقاء در تعریف استصحاب کدامیک از این دو ابقاء است؟

همین ابقاء حکمی و یا حکم به بقا است.

۲- کلمه (ما) است که مراد از این ماء موصوفه در تعریف یکی از دو امر ذیل است و لکن علی سبیل منع خلوّ:

- یا مراد از آن خود حکم شرعی است مثل: وجوب، حرمت، و ... که ابقاء می‌شوند.

- و یا مراد از آن موضوع حکم شرعی است، مثل عدالت فلان شخص و یا حیات فلان بکر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵

* حاصل مطلب مزبور چیست؟

این است که: هر حکمی چه عقلی و چه عادی و هر موضوعی و لو دارای اثر شرعی نباشد.

مراد نمی‌باشد، بدین معنا که اصولی و فقیه با این‌گونه امور کاری ندارند.

۳- اینکه ابقاء ما کان نیز در یک تقسیم‌بندی خود بر سه نوع است:

الف: ابقاء ما کان بخاطر بقا علّت آن چنانکه در تکوینیات گفته می‌شود: فلان اثر مثلا دود در گذشته موجود بود چرا که علتش که آتش باشد موجود بود، الآن نیز آن دود موجود است چرا که علّت آنکه آتش باشد موجود است و یا فی المثل: روشنائی و نور خورشید در گذشته وجود داشت، چرا که کره خورشید وجود داشت اکنون نیز این نور و روشنائی موجود است، چرا که علّت

وجود آن اثر که خورشید باشد موجود است.

ب: ابقاء ما کان بخاطر بقا دلیل آنچنان‌که در تشریعیات گفته می‌شود:

فلان حکم مثلا حرمت خمر وجود داشت، چرا که دلیل آن یعنی لانه مسکر وجود داشت، اکنون نیز این حکم وجود دارد، چرا که دلیل آن یعنی لانه مسکر وجود دارد و یا فی المثل:

فلان حکم مثلا- وجوب نماز در گذشته وجود داشت چرا که دلیل آن یعنی أقیموا الصلاة باشد وجود داشت، اکنون نیز وجوب صلاة وجود دارد چرا که دلیل آن یعنی أقیموا الصلاة وجود دارد.

ج: ابقاء ما کان صرفا بخاطر بودن پیشین آن است بدین معنا که چون در گذشته موجود بوده است اکنون هم می‌گوئیم موجود است.

یعنی: کون سابق را در اینجا علّت وجود لا حقّ می‌گیریم و لذا: استصحاب ابقاء ما کان بخاطر اینکه انّه کان است و نه بخاطر وجود علّت و یا وجود دلیل آن. چرا؟

زیرا: با وجود علّت و یا وجود دلیل دیگر شکی در بقاء معلول و مدلول وجود ندارد تا جای استصحاب باشد.

* از کجای تعریف معنای اخیر بدست می‌آید؟

از عبارت (ما کان)، بدین صورت که کلمه (ما) موصوف و لفظ کان صفت آن می‌باشد، و لذا ابقاء ما کان یعنی: ابقاء حکم و یا موضوع دارای حکمی که این صفت را داراست، قبلا بوده است.

* حاصل مطلب در تقریر مزبور چیست؟

این است که: حضرات اصولی می‌گویند: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة.

یعنی: اگر در لسان دلیل حکمی را معلق کرده باشند بر وصفی، این تعلیق اشعار دارد به اینکه آن وصف علّت است برای آن حکم و حکم دائر مدار آن وصف است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶

فی المثل: وجوب اکرام در اکرم العالم به لحاظ وصف علم است نه اینکه ذات آن فرد دارای خصوصیتی باشد کانّ می‌گوئی: اکرم فلانا لعلمه.

و لذا: در ما نحن فیه نیز که گفته است: ابقاء ما کان معنایش این است که: ابقاء چیزی که این صفت را دارد، قبلا بوده است و این کون و بودن در سابق علّت آن حکم به بقاء است، کانّ می‌گوئی: ما کان لاجل انّه کان متیقّنا سابقا.

* غرض حضرت شیخ از (و الی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی الزّبدة بانّه ...) چیست؟

اشاره به تعریف جناب شیخ بهائی در کتاب زبده است از استصحاب که فرموده: استصحاب عبارتست از: ثابت نمودن حکم در زمان دوّم، با اعتماد بر ثابت بودن آن در زمان اوّل، که این تعریف برمی‌گردد به تعریف اوّل.

سپس جناب شیخ می‌فرماید: و بلکه محقّق خوانساری نسبت داده است به اصولیین امامیّه که گفته‌اند: استصحاب ثابت کردن حکم است در زمانی، به جهت وجود داشتن آن حکم در زمان سابق برآن.

* غرض جناب شیخ از عبارت (و ازیف التعاریف ...) چیست؟

اشاره به چهارمین تعریف از مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین است که فرموده:

الاستصحاب کون حکم (مثلا وجوب) او وصف (مثلا عدالت) یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

به عبارت دیگر: استصحاب عبارتست از: حکم یا وصفی که در زمان و آن پیشین حصولش یقینی بوده، و لکن در آن و زمان بعدی از حیث بقاء مشکوک است.

* چرا به نظر جناب شیخ تعریف مذکور سست‌ترین تعریف از استصحاب است؟

زیرا: ایشان با این بیان، مورد و محل و مجرای استصحاب را تبیین کرده‌اند یعنی تبیین کرده‌اند که: استصحاب، در مواردی بکار می‌رود که حکمی و یا وصفی قبلا یقینی بوده و اکنون مشکوک است، لکن بیان نفرموده که خود استصحاب چیست؟

* مراد از (و لذا صرّح فی المعالم ...) چیست؟

این است که: جناب شیخ، سخن صاحب معالم و شهید ثانی را گواهی بر اشکال و ایراد خود بر تعریف جناب قمی (ره) گرفته است، چرا که این دو بزرگوار فرموده‌اند: محل استصحاب عبارتست از اینکه:

حکمی در زمان گذشته ثابت شده و در زمان آینده دلیلی بر انتفاء آن حکم وجود ندارد، و ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷

شکّ داریم که اگر کسی در چنین موردی استصحاب را حجت بداند و آن را در آن جاری کند، آیا خود استصحاب همان حکم به بقاء ما کان علی ما کان است.

و لذا با توجّه به این گواه می‌فرماید: اشکال به تعریف صاحب قوانین وارد است.

* پس غرض ایشان از (و یمکن توجیه التعریف المذکور ...) چیست؟

این است که جناب شیخ در صدد توجیه تعریف جناب میرزا و دفع اشکال از آن برآمده است و لذا می‌فرماید: ممکن است بگوئیم که: جناب قمی با این بیان در مقام تعریف استصحابی هستند که از ادله ظنیه محسوب می‌شود به عبارت دیگر:

- از نظر قدما، استصحاب، از باب حکم عقل و با ملاک ظن به بقاء، حجت بوده است و لا شکّ در اینکه ظن نیز همچون علم طریق الی الواقع است.

در نتیجه: آنها استصحاب را از امارات ظنیه و طریق ظنّی به سوی واقع می‌دانستند و لکن از نظر علمای متأخر استصحاب از باب اخبار و روایات بوده و صرفا با مناط تعبّد حجت است.

در نتیجه: این‌ها استصحاب را از اصول عملیّه بحساب می‌آورند.

و لذا در توجیه مزبور می‌گوئیم جناب میرزا نیز در صدد تعریف استصحاب از نوع اوّل یعنی عقیده متقدمین برآمده است، لکن با این بیان که:

دلیل در اصطلاح اصولیین آن چیزی است که یا مفید علم به واقع باشد، مثل نصوص قرآنیّه و یا حد اقل مفید ظنّ به واقع باشد مثل خبر ثقه و ظواهر قرآنیّه و ... و در باب استصحاب آن چیزی که دلیلیّت دارد و اماره ظنیه است: کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الآن السابق ...

است.

* آیا توجیه مزبور به نظر خود ایشان صحیح و تمام است؟

خیر، در اشکال به توجیه مزبور نیز می‌فرماید: خود جناب قمی در شروع جلد دوّم کتاب قوانین فرموده: نمی‌توان استصحاب را به عنوان دلیل پنجمی در برابر ادله اربعه بحساب آورد، بر خلاف محقّق اوّل که در کتاب معتبر ادله احکام را پنج امر دانسته است چرا که استصحاب را بعنوان دلیل پنجم گرفته است.

و لذا می‌گوئیم جناب قمی، استصحاب: اگر از باب حکم عقل حجت باشد در دلیل عقلی داخل می‌شود. و اگر از باب اخبار حجّت باشد در سنّت داخل می‌باشد.

حال: تعریف شما با هیچ‌یک از این دو مطلب سازگار نمی‌باشد، چرا که:

۱- اگر استصحاب را از باب حکم عقل حجّت بدانیم باید بگوئیم که کار عقل حکم و یا به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸

تعبیر دیگر ادراک است.

به عبارت دیگر: این عقل است که حکم به بقاء ما کان دارد چنین معنایی را درک می‌کند و سپس از طریق ملازمه، حکم شرع را درمی‌یابد، منتهی: این حکم عقلی اختصاص به مورد خاصی دارد و این مورد، موردی است که حکمی و یا وصفی یقینی باشد سابقا و مشکوک باشد لاحقا.

بنابراین: اشکال به تعریف جناب قمی که تعریف به محلّ باشد همچنان به قوت خود باقی است. همچنین اگر استصحاب را از باب اخبار و روایات حجّت بدانیم، باز هم آنچه به شارع مربوط است این است که: شارع نقض یقین به شکّ و به وجوب بقاء بر حالت سابقه را حرام دانسته است، لکن این حکم شارع نیز در مورد خاصی است.

پس: تعریف جناب میرزا در حقیقت بیان محل و مجرای استصحاب است و نه ماهیّت آن.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹

متن

نعم ذکر شارح المختصر: «أنّ معنی استصحاب الحال أنّ الحکم الفلانی قد کان و لم یظنّ عدمه، و کلّ ما کان کذلک فهو مظنون البقاء».[۱۷]

فان کان الحدّ هو خصوص الصغری انطبق علی التعریف المذکور. و إن جعل خصوص الکبری انطبق علی تعاریف[۱۸] المشهور.

و کانّ صاحب الوافیة استظهر منه[۱۹] کون التعریف مجموع المقدّمین، فوافقه فی ذلک، فقال: الاستصحاب هو التمسّک بثبوت ما ثبت فی وقت أو حال علی بقائه فیما بعد ذلک الوقت أو غیر تلک الحال، فیقال: انّ الامر الفلانی قد کان و لم یعلم عدمه، و کلّ ما کان کذلک فهو باق،[۲۰] انتهی. و لا ثمرة مهمّة فی ذلک.

ترجمه

(تعریف عضدی در شرح مختصر از استصحاب)

بله، عضدی شارح مختصر ابن حاجب می‌گوید معنای استصحاب این است که:

۱- الحکم الفلانی (مثلا وجوب) قد کان و لم یظنّ عدمه.

۲- و کلما کان کذلک فهو مظنون البقاء.

فالحکم الفلانی، مظنون البقاء. (یعنی اکنون شکّ داریم که آن حکم از بین رفته یا نه؟

- سپس مرحوم شیخ می‌فرماید:-

اگر این تعریف (عضدی) خصوص همان صغری باشد، منطبق می‌شود بر تعریف ذکر شده از (محقّق قمی که فرمود: کون حکم ...).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰

- و اگر (مراد ایشان) از این تعریف، خصوص آن کبری باشد، منطبق می‌شود بر تعریف مشهور (که همان حکم العقل ببقاء ما کان است).

(تعریف جناب تونی صاحب وافیه از استصحاب)

اشاره

و گویا جناب فاضل تونی صاحب وافیه، استظهار کرده است از این تعریف (عضدی) که این تعریف (از استصحاب) مجموع دو مقدمه است (و نه صرف یک مقدمه)، و لذا ایشان (در این تعریف) با عضدی موافقت کرده می گوید: استصحاب همان تمسّک کردن به ثبوت چیزی است که در وقتی از وقتها (مثل وجوب جمعه در زمان حضور) و یا در حالی از حالات (مثل نجاست آب در حال تغییر یکی از اوصاف ثلاثه آن) ثابت شده است، بر بقاء همان حکم در ما بعد آن‌وقت (مثلا غیبت) یا آن حال (حال تغیر بنفسه مثلا).

در نتیجه گفته می‌شود:

۱- فلان امر قبلا بود، درحالی که اکنون عدمش معلوم نیست.

۲- هر چیزی که قبلا بوده باشد و اکنون مشکوک الوجود باشد، باقی است.

- در این تعریف ثمره مهمی وجود ندارد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (نعم ذکر شارح المختصر: ...) چیست؟

اشاره شیخ به تعریف استصحاب توسط عضدی در کتاب شرح مختصر ابن حاجب است که گفته معنای استصحاب این است که:

۱- فلان حکم (مثلاـ وجوب نماز) قبلا بوده و حال آنکه اکنون عدمش معلوم نیست، یعنی ما نسبت به بقاء یا عدم بقاء آن شکّ داریم.

۲- هر چیزی که چنین باشد، مظنون البقاء است.

پس: فلان حکم که چنین است مظنون البقاء است.

* نظر جناب شیخ در رابطه با این تعریف چیست؟

می‌فرماید:

۱- اگر خصوص صغری را در کلام ایشان بگیریم و به تعبیر دیگر بگوئیم که تعریف مذکور

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱

خصوص همان صغری است، منطبق بر همان بیان جناب قمی است.

۲- و اگر خصوص کبری را بگیریم و یا به تعبیر دیگر بگوئیم که تعریف مذکور خصوص همان کبری است با تعریف مشهور منطبق می‌شود چرا که مشهور قدما نیز استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می‌دانستند.

* نظر جناب تونی صاحب وافیه الاصول چیست؟

فرموده است: مجموع دو مقدمه فوق در کلام عضدی تعریف استصحاب است و نه صرف یک مقدمه تنها و لذا ایشان نیز با تعریف مزبور موافقت کرده و می‌فرماید: استصحاب عبارتست از: تمسّک کردن به ثبوت آنچه که ثابت شده در زمانی از زمانها مثل وجوب جمعه در زمان حضور امام و یا در حالی از حالات مثل مثلاـ نجاست آب در حال تغیّر یکی از اوصاف ثلاثه‌اش، بر بقاء همان حکم در ما بعد آن زمان مثلا زمان غیبت و یا آن حال، یعنی حال زوال تغیر بنفسه مثلا.

سپس می‌فرماید: تمسّک به این مطلب بدین معناست که:

۱- فلان امر مثلا حرمت خمر، قبلا بود و حال آنکه اکنون عدمش معلوم نیست.

۲- هر چیزی که قبلا بوده باشد و اکنون مشکوک الوجود باشد، باقی است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) نسبت به تعریف شیخ انصاری از استصحاب چیست؟

امام خمینی مدعی شده است که تعریف‌های به عمل آمده از استصحاب خالی از اشکال نیست و کلمات حضرات در این باب مضطرب و از حیث صدر و ذیل متناقض می‌باشند و لذا برای آشکار کردن صدق این مدعی، تحقیق در حقیقت استصحاب را لازم دانسته و بر همین اساس به نقد تعریف جناب شیخ پرداخته و فرموده است که به حسب تصوّر و مقام ثبوت:

۱- احتمال داده می‌شود که استصحاب، مثل اصل حلیّت و طهارت؛ اصل عملی باشد.

۲- احتمال داده می‌شود که یک اصل شرعی برای حفظ بر واقع باشد، که در این صورت استصحاب، حجّت بر واقع می‌باشد.

۳- احتمال داده می‌شود که مثل خبر موثّق، اماره شرعی باشد، البته بنا بر اینکه اعتبار آن از طرف شارع باشد.

۴- و احتمال داده می‌شود که مثل خبر موثق، اماره عقلایی باشد، البته بنا بر اینکه اعتبار ان از بنای عقلاء باشد.

۵- و احتمال داده می‌شود که اصل عقلائی باشد، که بنای عقلا بر عمل به استصحاب می‌باشد؛ و لکن نه از آن جهت که استصحاب راهی به سوی واقع باشد، بلکه به جهت حکمت دفع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲

حرج، همچون اصل صحت، البته بنا بر اینکه آن اصل به جهت حکمت دفع حرج عند العقلاء تشریع شده باشد و نه به جهت طریقیّت عقلائی آن.

۶- و احتمال داده می‌شود که دلیل عقلی غیر مستقل باشد؛ یعنی دلیلی است که به حکم شرعی منتهی می‌شود امّا نه مستقلا، بلکه به ضمیمه مقدمه شرعی، مثل حکم به ملازمه میان وجوب چیزی و وجوب مقدمه آن.

و سپس در بررسی احتمالات مزبور می‌فرماید: استصحاب نمی‌تواند که از دلیل‌های عقلی مستقل باشد، چرا که دلیل عقلی مستقل، قضیّه‌ای عقلی است که بدون واسطه قرار گرفتن چیزی دیگر ورای حکم عقلی، به حکم شرعی منتهی می گردد. مثل اینکه:

۱- حکم به اینکه ظلم قبیح است ۲- تجویز ظلم بر شارع قبیح است ۳- قبیح بر شارع محال است.

پس: ظلم به حسب حکم شرعی، حرام است.

مخفی نماند که استصحاب، بنا بر اینکه از عقل گرفته شده باشد، از قضایای عقلی مستقل نیست چرا؟ زیرا: جهت قرار دادن صغری برای کبرای عقلی به خطاب شرعی محتاج است.[۲۱]

امام خمینی در جای دیگری می‌فرماید: اگر استصحاب، مثل دو اصل حلیّت و طهارت، اصل عملی باشد، وظیفه عملی در مقام شکّ می‌باشد که موضوع آن، شکّ در چیزی است که وجودش در زمان پیشین یقینی بوده است، و اعتبار ان به جهت محافظت بر واقع نمی‌باشد. در این صورت حجّت بر واقع و راهی برای عمل به واقع نمی‌باشد، و اطلاق حجّت برآن صحیح نیست. چرا؟

زیرا: حجّت عبارتست از چیزی که نشانه بر واقع و منجّز آن باشد، یا برای محافظت بر واقع جعل گردیده باشد، مثل احتمال تکلیف در مورد وجوب احتیاط، که احتمال در احتیاط، منجّز برای واقع احتمالی می‌باشد، و معنای حجّت این است که شارع بوسیله آن بر بنده خود نسبت به مخالفت او استدلال و احتجاج می کند.[۲۲]

بنابراین: تعریف استصحاب به (ابقاء ما کان) و امثال آن بلامانع است و در این صورت فرقی نمی‌کند که ابقای یک عمل که وظیفه مکلّف است اراده شده باشد، چنانکه در الفوائد حائری، ص ۵۰۹ آمده است و یا حکم شرعی به ابقاء که از طرف شارع می‌باشد چنانکه شیخ انصاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳

می‌فرماید.

و امّا اگر حجّت بر واقع باشد، تفاوتی نمی‌کند که مثل اصل احتیاط در شبهه بدوی به جهت محافظت بر واقع، به عنوان اصل اعتبار شده باشد و یا اینکه راهی باشد که کشف از واقع می‌کند، مثل سایر اماراتی که کاشف واقع‌اند، که در این صورت اطلاق حجّت بر آن (یعنی استصحاب) صحیح است.

حضرت امام سپس می‌فرماید: ولی تعریف استصحاب به (ابقاء ما کان) و امثال آن تعریف مناسبی نمی‌باشد، چرا که استصحاب چیزی است که حکم شارع و یا بنای عقلاء و یا حکم عقل دلیل اعتبار آن می‌باشد، و بر مکلّف واجب است که برای محافظت بر واقع، طبق آن عمل نماید.

پس: وجوب استصحاب طریقی است، چنانکه خبر موثقی که راهی به واقع بوده و حجّت بر آن است یک چیز است و واجب کردن عمل برطبق آن یک چیز دیگر و عمل بر آن یک چیز سومی است.

پس: همان‌طور که درست نیست که گفته شود که خبر ثقه همان وجوب عمل برطبق آن و یا عمل برطبق آن است، استصحاب نیز چنین است.

بنابراین: تعریف استصحاب باید یکی از موارد زیر باشد:

۱- وجوب پیشین برای چیزی، کاشف از باقی بودن آن در زمان شکّ در آن است.

۲- یقین از وجود پیشین، کاشف از متعلّق آن در زمان شکّ است.

۳- و یا شکی است نسبت به چیزی که یقین به آن وجود داشته است.

چرا؟ زیرا:

۱- اگر بگوئیم استصحاب مثل سایر امارات، اماره‌ای بر واقع است که دلیل اعتبارش عند العقلاء و الشارع این است که ثابت بوده دوام و استمرار دارد و لذا: وجود پیشین، کاشف از بقای آن در زمان شکّ در آن است که این حقیقت استصحاب است.

پس: این تعریف صحیح است، حتی بنا بر اینکه استصحاب از اخبار اخذ شده باشد.

۲- و امّیا اگر گفتیم: اعتبار شرعی استصحاب تنها به این است که: یقین، در زمان شکّ، راهی به معلّق آن قرار داده شده، حقیقت آن عبارتست از اینکه:

یقین پیشین بر شکّ در بقاء، که می‌شود کاشف متعلّق خود در زمان شکّ.

۳- و یا اگر گفتیم که اعتبار استصحاب به جهت طریقیّت آن به واقع نیست، بلکه به جهت محافظت بر واقع است، و وجوب عمل برطبق حالت قبلی، به جهت محافظت آن حالت است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴

پس استصحاب، اصل و حجت بر واقع است؛ مثل اصالهٔ الاحتیاط در شبهه ابتدائی نسبت به عرض و آبرو و جان.

در این صورت حقیقت استصحاب، همان شکّ در بقای چیزی است که نسبت به آن، یقین وجود داشته، و یا یقینی است که شکّ ملحق به آن شده است. و لذا آنچه شارع آن را حجّت بر واقع قرار داده است، یا همان یقین قبلی و یا پیشین است که کاشف از وجود لا حقّ و وصل‌شونده به یقین نمی‌باشد، و یا شکی است که پیشینه یقین دارد، چنانکه در باب احتیاط در آبرو و جانها، همان احتمال را حجّت قرار داده است بنا بر اینکه احتیاط باشد.

سپس امام خمینی می‌فرماید: از آنچه که گفتیم نقدپذیری بسیاری از اظهارات بزرگان در مقام بحث روشن می‌شود. چرا؟ زیرا:

۱- کسی که استصحاب را اصل عملی و وظیفه عملی برای شاک قرار داده است، از حجّیّت آن بحث می‌کند.

۲- و کسی که آن را حجّت بر واقع قرار داده است، آن را تعریف کرده به اینکه: حکم بر باقی داشتن آن بر چیزی که بوده.

۳- و آنکه آن را تعریف کرده به اینکه: استصحاب باقی داشتن عملی است، و آن را فعل مکلّف دانسته، آن را از مسائل اصولی قرار داده و از حجّیت آن بحث نموده است. و لذا بر توست که در مقام بحث تأمل تام نمایی.[۲۳]

بر این اساس، تعریف جناب شیخ از استصحاب به (ابقاء ما کان) در صورت اماره بودنش صحیح نمی‌باشد. چرا؟ زیرا براساس صور مزبور، اماره خود استصحاب است، و آن غیر از واجب کردن شارع عمل به آن و یا عمل مکلّف به آن است.

چنانکه خود خبر واحد، حجّت است، و این غیر از واجب کردن شارع عمل به آن و غیر از عمل مکلّف به خبر واحد است.

پس: تعریف استصحابی که حجّت و اماره است، به اینکه شارع عمل به آن را واجب کرده و یا مکلّف بنای عملی بر بقاء می گذارد، صحیح نمی‌باشد.

بنابراین: بنا بر رای شیخ اعظم که استصحاب را اماره می‌داند، آنچه را سدیدترین تعریف‌ها خوانده ضعیف‌ترین تعریف‌هاست، و آنچه را ضعیف‌ترین تعریف‌ها نامیده استوارترین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵

تعریف‌هاست، چه از (ابقاء) حکم شرعی به بقاء اراده شود و چه ابقای عملی که وظیفه مکلّف است از آن اراده شود.[۲۴]

* آیا به نظر حضرت امام خمینی تعریف استصحاب بر مبنای تمام مسلکها وجود دارد؟

خیر، حضرت امام در این رابطه می‌فرماید از تمام آنچه گفتیم بدست می‌آید که: امکان جمع میان تمام احتمال‌ها در تعریف استصحاب وجود ندارد؛ و در اخبار و دیگر ادله، لفظ استصحاب، وجود ندارد تا از معنای لغوی آن بحث شود؛ و از مشتقات آن استظهار می‌شود که استصحاب فعل مکلّف است.[۲۵]

به عبارت دیگر: از آنچه گفتیم روشن شد که تعریف استصحاب به چیزی که مورد نقض و ابرام بر تمام مسلکها باشد، ممکن نمی‌باشد، چرا که میان همه مسلکها جامعی وجود ندارد.

یعنی: کسی که آن را اصل عملی قرار داده است، ناچار است که شکّ را موضوع قرار دهد و بگوید: هنگام کوتاه شدن دست از واقع، استصحاب، وظیفه شکّ‌کننده است و کسی که آن را اماره برای واقع قرار داده است، چاره‌ای ندارد که برای شکّ موضوعیت قائل نشود و شکّ را به صورت موضوعی اعتبار ننماید.

حال: این دو مسلک از چیزهائی است که با همدیگر جمع نمی‌شوند، چنانکه میان رأی به طریقیّت و اماره بودن از واقع، و رأی به اینکه استصحاب حجّت بر واقع است و اصلی است مثل اصل احتیاط، جامعی وجود ندارد.

بنابراین: اگر کسی که بخواهد استصحاب را به جامعی تعریف کند که تمام اقوال متقابل و روبروی همدیگر را در بر بگیرد، محققا در غرض خودش به خطا رفت است، مگر اینکه از جامع، غرض از استصحاب بر برخی اعتبارات اراده شود.[۲۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶

متن

بقی الکلام فی امور:

الاوّل أنّ عدّ الاستصحاب من الاحکام الظاهریهٔ الثابتهٔ للشیء بوصف کونه مشکوک الحکم- نظیر أصل البراءهٔ و قاعدهٔ الاشتغال- مبنیّ علی استفادته من الاخبار و أمّا بناء علی کونه من أحکام العقل فهو دلیل ظنّیّ اجتهادیّ، نظیر القیاس و الاستقراء، علی القول بهما.

و حیث إنّ المختار عندنا هو الاول، ذکرناه فی الاصول العلمیّهٔ المقرّرهٔ للموضوعات بوصف کونها مشکوکهٔ الحکم، لکن ظاهر کلمات الاکثر- کالشیخ[۲۷] و السیّدین[۲۸] و الفاضلین[۲۹] و الشهیدین[۳۰] و صاحب المعالم[۳۱]- کونه حکما عقلیا؛ و لذا لم

يتمسّك أحد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار.

نعم، ذكر فى العدّة[۳۲]- انتصارا للقائل بحجيته- ما روى عن النبى (ص) من: «أنّ الشيطان ينفخ بين أليتى المصلّى فلا ينصرفنّ أحدكم الا بعد أن يسمع صوتا او يجد ريحا».[۳۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷

و من العجب أنّه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختصّ بمورد خاصّ، و لم يتمسّك بالاخبار الصحيحة العامّة المعدودة- فى حديث الاربعمائة- من أبواب العلوم.[۳۴]

و أوّل من تمسّك بهذه الاخبار- فيما وجدته- والد الشيخ البهائى (قدس سره)، فيما حكى عنه فى العقد الطهماسبى،[۳۵] و تبعه صاحب الذخيرة[۳۶] و شارح الدروس،[۳۷] و شاع بين من تأخّر عنهم.[۳۸]

نعم، ربّما يظهر من الحلّى فى السرائر الاعتماد على هذه الاخبار؛ حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيره من قبل نفسه، ب: «عدم نقض اليقين الا باليقين». و هذه العبارة، الظاهر[۳۹] أنّها مأخوذة من الاخبار.

ترجمه[۴۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۳۷

اینکه استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنّیه)

سخن در بیان چند امر باقی ماند:

امر اوّل اینکه: [استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنّیه]

اشاره

۱- استصحاب را همچون اصل برائت و قاعده اشتغال، از احکام ظاهریه و یا به تعبیر دیگر اصول تعبدیه که ثابت شده‌اند برای امری که متصف است به وصف، مشکوک الحکم بودن، به حساب آوردن، مبنی است بر استفاده آن از اخبار.

۲- و امّا بنا بر اینکه استصحاب از احکام عقل باشد، یک دلیل ظنی اجتهادی است مثل قیاس و استقراء، بنا بر قائل بودن به آن دو.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸

(استصحاب از اصول عملیّه است)

سپس شیخ (ره) می‌فرماید: از آنجا که مختار ما همان قول اوّل است، استصحاب را در ردیف اصول عملیّه‌ای ذکر کردیم که (از جانب شارع مقدس) برای موضوعاتی با وصف مشکوک الحکم بودنشان مقرر شده‌اند، و لکن ظاهر کلمات و عبارات بیشتر علماء مثل شیخ طوسی و سیدین و فاضلین و شهیدین و صاحب معالم این است که: استصحاب حکمی عقلی (و از امارات ظنیه) است، و لذا احدی از این حضرات به خبری از اخبار (همچون لا تنقض الیقین ...) تمسّک نمی‌کنند.

بله، جناب شیخ طوسی در عدّة به خاطر کمک (و تایید) قائل به حجیّت استصحاب، روایتی را ذکر کرده است که از پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نقل شده است به اینکه:

- شیطان ...

سپس جناب شیخ انصاری می‌فرماید: تعجّب‌آور این است که: جناب طوسی تمسّک کرده است به این خبر ضعیف که اختصاص دارد به مورد خاص و تمسّک نکرده است به اخبار صحیحه‌ای که عام‌اند و در حدیث اربعمائه، از ابواب علوم شمرده شده‌اند.

و اولین کسی که من یافتم که او به این اخبار تمسّک کرده است، پدر شیخ بهائی است در مطالبی که در عقد طهماسبی از او حکایت شده است و صاحب ذخیره و شارح دروس از او تبعیّت کرده‌اند و سپس در میان علمائی که متاخر از این حضرات است شایع شده است.

بله، چه‌بسا از عبارات جناب حلّی در سرائر، اعتماد او به این اخبار نیز روشن می‌شود، آنجا که از استصحاب نجاست آبی که متغیّر است پس از زائل شدن تغییرش از جانب خودش به عدم نقض الیقین الا بالیقین. و این عبارت، ظهور در این دارد که استصحاب از اخبار اخذ شده است.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید ادله احکام شرعیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- ادله اجتهادیه ۲- ادله فقاهیه و یا اصول عملیه

ادله اجتهادیه عبارتند از اموری که علما و یا ظنا طریق الی‌الواقع‌اند مثل نصوص قرآنیّه، سنّت متواتره، ظواهر و ...

مراد از احکام واقعیه، آن احکامی است که با قطع نظر از علم و یا جهل مکلّف برای ذوات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹

اشیاء، در واقع و نفس الأمر ثابت است، مثل: الصلاهٔ واجبهٔ و ...

و ادله فقاهیه اموری هستند که ما را به حکم ظاهری می‌رسانند.

به عبارت دیگر: ادله فقاهیه و یا اصول عملیّه، یک سلسله وظایفی تعبدیه‌ای هستند که در ظاهر و در مقام شکّ در حکم واقعی مساعد ما بوده و ما را از حیرت و سرگردانی در مقام عمل خارج می‌کنند و الا بخودی‌خود کاشفیتی از واقع ندارند، مثل اصالهٔ البراءهٔ و ...

یعنی: تا زمانی که طریق علمی و یا ظنی به واقع باز باشد، نوبت به این اصول نمی‌رسد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (انّ عدّ الاستصحاب من الاحکام ظاهریهٔ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیر آن چنین است: آیا استصحاب از ادله اجتهادیه و امارات ظنیه است که طریق الی الواقع هستند و یا از ادله فقاهیّه و اصول عملیّه است که صرفا یک وظیفه عملی تعبّدی است و هیچ‌گونه کاشفیتی ندارد؟

و لذا شیخ در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: به نظر ما استصحاب از اصول عملیّه است و لذا آن را در این مقصد و در این باب مطرح نمودیم.

* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

دلیلمان این است که:

۱- تنها مدرک حجیّت استصحاب، روایات لا تنقض است.

۲- اخبار مزبور با مناط تعبّد، استصحاب را بر ما حجیّت می‌کنند، و کاری به واقع ندارند.

پس: استصحاب از اصول عملیّه است.

* غرض از (و امّا بناء علی کونه من احکام العقل ...) چیست؟

عطف به عبارت (مبنیّ علی استفادة من الاخبار) است و غرض این است که: به عقیده اکثر فقهای متقدم از جمله شیخ طوسی در عدّه، سید مرتضی در ذریعه و سید ابن زهره در غنیه و ...

استصحاب از ادلّه اجتهادیه است. چرا؟

۱- این حضرات استصحاب را از باب حکم عقل حجّت می‌دانند.

۲- حکم عقل نیز با مناط ظنّ به بقاء می‌باشد.

۳- ظنّ نیز طریقیّت بسوی واقع دارد.

پس: استصحاب مفید ظنّ به واقع بوده طریقیّت دارد و از ادلّه ظنّیه است، مثل شهرت فتوائیه، قیاس، استحسان و ....

* گواه جناب شیخ بر این مدعی که استصحاب القدما از باب حکم عقل حجّت است و نه از باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰

اخبار چیست؟

این است که: وقتی به کلمات قوم مراجعه می‌کنیم متوجه می‌شویم که احدی از آنها در این باب به اخبار تمسّک نکرده‌اند، بلکه در همه جا به حکم عقل و کبرای کلّی یعنی: و کلما کان کذلک، فهو مظنون البقاء، استدلال نموده‌اند.

بله، جناب شیخ طوسی در تایید قائلین به حجیّت استصحاب در کتاب عدّه به روایتی که از جناب پیامبر چنین نقل شده است که: تمسّک کرده است.

* نظر حضرت امام خمینی در رابطه با ملاک و معیار شیخ انصاری در اینجا چیست؟

ملاک و معیار جناب شیخ را نپذیرفته و فرموده‌اند:

۱- کسی که معتقد باشد که استصحاب اصل عملی است:

- ممکن است که آن را از اخبار دریافت کند که این نکته روشن است.

- و امکان دارد که آن را از بنای عقلاء دریافت کند. چرا که امکان دارد که اصل عقلایی باشد و عقلاء براساس مصلحت‌هایی، بنای عمل برآن بگذارند، مثل دفع حرج و رفاه زندگی. مگر اینکه اصل عقلایی را مطلقا انکار کنیم و بگوئیم آنچه عند العقلاء وجود دارد، تنها راه‌هایی است، چنانکه معروف است و لکن مسلّم نیست.

۲- و کسی که معتقد به دلیل اجتهادی استصحاب باشد:

- ممکن است آن را از بنای عقلاء یا حکم عقل اخذ نماید.

- و ممکن است ادعا کند که مفاد اخبار و روایات این است که استصحاب از حیث طریقیّت و کاشفیتش از واقع، معتبر است.

سپس حضرت امام می‌فرماید: از برخی گفته‌های ما نقدپذیری و اشکال برخی افادات شیخ انصاری در این مقام آشکار می‌شود.[۴۱] و به عبارت دیگر: آنچه از خلال سخنان شیخ ظاهر می‌شود مبنی بر اینکه: اگر استصحاب اصل است، باید مستند به اخبار باشد و چنانچه اماره است، مستندش جز بنای عقلاء یا عقل نیست، وجهی ندارد.[۴۲]

سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید: براساس تعریفی که ما از استصحاب کردیم، اگر حجیّت آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱

از اخبار گرفته شود، از ادلّه اربعه نمی‌باشد، چرا که ادلّه اربعه یعنی کتاب، سنّت، اجماع و عقل، ادله‌ای هستند که بر حکم فرعی اقامه می‌شوند، نه بر اعمّ از حکم فرعی و آنچه بر حکم اصلی اقامه شده است که همان مسئله اصولی است. فی المثل:

هر گاه خبر موثق بر حرام بودن آب انگور اقامه شود، و ظاهر کتاب دلالت بر اعتبار خبر موثق کند، این خبر موثق، دلیل بر حرام بودن آب انگور است و نه ظاهر کتاب. چنانکه اگر اخبار بر اعتبار خبر موثق دلالت کنند و خبر موثق هم بر حرام بودن آب انگور اقامه شود، این خبری که بر حرمت آن آب انگور اقامه شده از ادلّه اربعه است، و نه اخباری که دلالت بر اعتبار خبر موثق می کند.

و لذا: بنا بر آنچه ذکر نمودیم، چون استصحاب عبارتست از خود بودن پیشین، که کاشف از بقای آن در لا حقّ است، و یا یقین پیشین که شکّ در بقای به آن ملحق گردیده، و یا شکی که پیشینه یقینی دارد، دلیل یا حجّت بر حکم فرعی کلّی باشد از ادلّه اربعه نمی‌باشد.

از کتاب و اجماع نبودن هریک از دلایل مزبور روشن است و امّا اینکه از عقل نیست، بخاطر این است که فرض شده است که از اخبار اخذ گردیده است و امّا اینکه از سنّت نیست، بخاطر اینکه گفتار معصوم علیه السّلام یعنی لا تنقض الیقین بالشک دلیل اعتبار استصحاب است، مثل دلالت آیه نباء بر اعتبار خبر موثق حال همان‌طور که آیه دلیل بر دلیل (یعنی خبر موثق) است، و لکن دلیل بر فرع فقهی همان خبر موثق است و نه آیه بقاء. همین‌طور هم، دلیل در فقه و یا حجّت در فقه، خود استصحاب است و خبر لا تنقض الیقین بالشک، دلیل بر استصحاب است.

پس بنا بر اینکه استصحاب از اخبار اخذ شده باشد، از دلیل‌های چهارگانه نیست، بلکه یک دلیل مستقل است.

* راز اعتقاد قدمای اصحاب ما به منحصر بودن دلیلهای فقهی در چهار مورد به نظر امام خمینی چیست؟

شاید این باشد که اهل سنّت یعنی عامّه که ابتدا به نوشتن اصول نمودند، استصحاب را (نیز مثل قیاس و استقراء) از ادلّه عقلیّه به حساب آورده‌اند، درحالی‌که بین قدمای اصحاب ما تا زمان پدر شیخ بهائی متعارف و معهود نبوده است که در حجیّت استصحاب به دلیل‌های عقلی تمسّک کنند.

امّا متأخرین و کسانی که به عصر ما نزدیک‌اند، اینکه ادلّه از حیث دلیل بودن و یا ذات الادلهٔ موضوع علم اصول باشد را انکار نموده‌اند و گمان کرده‌اند که: اگر همان ادلّه، موضوع قرار داده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲

شود، مسئله حجیّت خبر واحد، استصحاب و امثال آن از مبادی تصدیقی به حساب خواهد آمد. و حال آنکه بنا بر آنچه که ما گفتیم: مسئله حجیّت استصحاب و خبر موثق، از مسائل اصولی هستند.

سپس حضرت امام (ره) اشاره دارند به اینکه: و گفتار برخی از سادات فحول در علم اصول یعنی علامه بحر العلوم، برمی‌گردد به این مطلب ما که استصحاب را دلیل بر حکم در موردش قرار داده و روایت لا تنقض را دلیل بر دلیل گرفته، مثل آیه نباء نسبت به خبر موثق.[۴۳]

و اما در تقریرات درس امام خمینی (ره) آمده است که: راز اینکه متقدمین از اصحاب استصحاب را از ادلّه اربعه دانسته‌اند این است که آنها گمان کرده‌اند که استصحاب همچون قیاس و استحسان عند العامّهٔ، از احکام عقلی است، و براساس این توهّم، تا زمان پدر شیخ بهائی در استصحاب استناد به اخبار نمی‌کرده‌اند.[۴۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳

متن

الثانی أنّ عدّ الاستصحاب- علی تقدیر اعتباره من باب افادهٔ الظنّ- من الادلّهٔ العقلیّهٔ، کما فعله غیر واحد منهم؛ باعتبار أنّه حکم عقلیّ یتوصّل به إلی حکم شرعیّ بواسطهٔ خطاب الشارع، فنقول: انّ الحکم الشرعیّ الفلانی ثبت سابقا و لم یعلم ارتفاعه، و کلّ ما کان کذلک فهو باق، فالصغری شرعیّهٔ، و الکبری عقلیّهٔ ظنیهٔ، فهو و القیاس و الاستحسان و الاستقراء- نظیر المفاهیم و الاستلزامات- من العقلیّات الغیر المستقلّهٔ.

***

[امر دوم در اینکه: آیا حکم عقلی حجیّت استصحاب از مستقلات عقلیّه است یا از غیر مستقلّات؟]

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید که احکام عقلیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- مستقلات عقلیّه ۲- غیر مستقلّات عقلیه

* مراد از مستقلات عقلیّه چیست؟

احکامی است که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل است و عقل در صدور این احکام نیازی به کمک شارع ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی هم صغری را عقل ادراک می‌کند و هم کبری را، نتیجه‌گیری هم به عهده خود اوست. فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: العدل حسن

۲- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع.

سپس نتیجه می‌گیرد که العدل حسن او واجب شرعا. و یا فی المثل:

۱- عقل می‌گوید الظلم قبیح.

۲- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع

سپس نتیجه می‌گیرد که فالظلم قبیح او حرام شرعا.

بنابراین: عقل مدرک حسن و قبح ذاتی افعال و خود سازنده صغری است، چنانکه درک‌کننده ملازمه مزبور و یا کبرای کلّی می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴

* منظور از غیر مستقلات عقلیّه چیست؟

احکامی است که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل نیست، بلکه عقل در اینجا صغری را با کمک شارع و خطابات او، درست می‌کند، و لکن کبرای کلّی را خود درک می‌نماید، یعنی با ضمیمه خطاب شارع به کلّی خود به نتیجه می‌رسد. فی المثل:

۱- شارع فرموده: ذی المقدمه مثلا صلاهٔ، واجب است. (صغری)

۲- عقل می‌گوید: بین وجوب ذی المقدمه با وجود مقدّمات آن ملازمه هست. (کبری)

پس: مقدّمات نماز هم واجب‌اند شرعا.

* باتوجّه به مقدمه فوق حاصل مطلب در امر دوّم چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا بنا بر مبنای متقدمین که گفتند حجیّت استصحاب از باب حکم عقل است با مناط ظنّ به بقاء، این حکم عقلی از مستقلات عقلیّه است و یا از غیر مستقلّات؟

و لذا شیخ می‌فرماید: این حکم عقلی از احکام غیر مستقلّات عقلیّه است، چرا که عقل صغرای استدلال را از خطاب شرع می‌گیرد، سپس کبرای کلّی را خود می‌سازد و به آن ضمیمه می‌کند. و می‌گوید:

۱- الحکم الفلانی (مثلا وجوب) ثبت سابقا و لم یعلم عدمه. (صغری)

۲- کلما کان کذلک فهو باق عقلا. (کبری)

فالحکم الفلانی مظنون البقاء عقلا. (نتیجه)

سپس: عقـل از راه ملازمه میـان حکم عقـل و شـرع نتیجه می گیرد که فلاـن حکم شـرعا باقی است و بایـد متابعت شود. مثل قیاس، استحسان و استقراء که از احکام عقلیه ظنیه و از غیر مستقلّات می‌باشند. چنانکه:

۱- مفاهیم از جمله مفهوم شرط، مفهوم وصف مفهوم غایت و ...

۲- استلزامات مثل اینکه امر به ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدّمات آن است.

۳- و یا امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است.

۴- و یا نهی از عبادت مستلزم فساد آن است. همگی از احکام عقلیّه قطعیه آن‌هم از غیر مستقلّات می‌باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵

متن

الثـالث أنّ مسألـهٔ الاستصـحاب علی القول بکونه من الاحکـام العقليّهٔ مسألـهٔ اصوليّـهٔ يبحث فيهـا عن کون الشـیء دليلاـ علی الحکم الشرعیّ، نظير حجيهٔ القياس و الاستقراء.

نعم، يشـکل ذلک بما ذکره المحقّق القمّی (قـدس سـره) فی القوانين و حاشـيته: من أنّ مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن کونه دليلا، لا عن دليليّهٔ الدليل.[۴۵]

و علی ما ذکره (قـدس سـره)، فيکون مسألـهٔ الاستصـحاب- کمسائل حجيّهٔ الادلّهٔ الظنّيهٔ، کظاهر الکتاب و خبر الواحد و نحوهما- من المبادئ التصديقيّهٔ للمسائل الاصوليّهٔ، و حيث لم تتبيّن فی علم آخر احتيج الی بيانها فی نفس العلم، کأکثر المبادئ التصوّريّهٔ.

نعم ذکر بعضهم:[۴۶] أنّ موضوع الاصول ذوات الادلّهٔ من حيث يبحث عن دليليتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليليّهٔ.

و لعلّه موافق لتعريف الاصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدهٔ لاستنباط الاحکام الفرعيّهٔ من ادلّتها».[۴۷]

و امّا علی القول بکونه من الاصول العمليّـهٔ، ففی کونه من المسائل الاصوليّهٔ غموض؛ من حيث انّ الاستصـحاب حينئذ قاعدهٔ مسـتفادهٔ من السـنهٔ، و ليس التکلّم فيه تکلّما فی أحوال السـنهٔ، بل هو نظير سائر القواعد المسـتفادهٔ من الکتاب و السـنّهٔ، و المسألهٔ الاصوليّهٔ هی التی بمعونتها يستنبط هذه القاعدهٔ من قولهم (ع): «لا تنقض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶

اليقين بالشـکّ»، و هی المسائـل الباحثـهٔ عن أحوال طريق الخبر و عن احوال الالفـاظ الواقعـهٔ فيه، فهـذه القاعـدهٔ، کقاعـدهٔ «البراءهٔ» و «الاشـتغال»- نظير قاعـدهٔ «نفی الضـرر و الحرج»، «من القواعـد مسألـهٔ اصوليّـهٔ المتعلقـهٔ بعمل المکلّف. نعم، تندرج تحت هذه القاعدهٔ مسألـهٔ اصوليّـهٔ يجری فيهـا الاستصـحاب، کما تنـدرج المسألـهٔ الاصوليّـهٔ أحيانا تحت ادلّـهٔ نفی الحرج، کما ينفی وجوب الفحص عن المعارض حتّی يقطع بعدمه بنفی الحرج.

ترجمه

امر سوّم در اینکه: (آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا فقهی؟)

اشاره

جناب شیخ انصاری (ره) فرموده است:

۱- مسـئله استصـحاب براسـاس رأی کسانی که آن را از احکام عقلیّه به حساب می‌آورنـد یک مسـئله اصولی است، چرا که در علم

اصول از چیزی که دلیل بر حکم شرعی است، بحث می‌شود مثل حجیّت و قیاس و استقراء و ...
بله، پاسخ مذکور باتوجّه به آنچه مرحوم قمی در قوانین ذکر فرموده است به اینکه: مسائل اصولی، اموری هستند که بحث می‌شود در آنها از حال و وضعیت دلیل پس از اینکه ثابت شد که آن یک دلیل است، نه اینکه (بحث شود در آن) از دلیلیّت دلیل. (یعنی الکتاب الذی هو دلیل و حجة، موضوع علم اصول است، پذیرشش مشکل است.
پس بنا بر آنچه صاحب قوانین ذکر فرموده، مسئله حجیّت استصحاب، مانند مسائل حجیّت ادلّه ظنیه، از قبیل ظاهر کتاب و خبر واحد و امثال این امور در مسائل اصولیه از مبادی تصدیقیه (علم اصول) می‌باشند، و نه از مسائل ان. و از آن جهت که حجیّت استصحاب در علم دیگری تبیین نشده است، نیاز است که در خود علم اصول بیان گردد (و پس از موضوع واقع شدنش، از احوال و عوارض آن سخن به میان آید) مثل اکثر مبادی تصوریّه.
بله، برخی از علماء از جمله صاحب فصول (ره) مدعی شده‌اند که موضوع علم اصول، ذوات

ادلّه اربعه است، از آن جهت که در علم اصول از حجیّت و دلیلیّت آنها بحث می‌شود (که بناء علی هذا بحث از حجیّت، از عوارض و احوالات موضوع است و نه خود موضوع) و یا از آنچه پس از (اثبات) دلیل بودن آنها بر آنها عارض می‌شود، بحث می گردد.
و شاید این سخن صاحب فصول موافق با این تعریف علم اصول باشد که گفته‌اند:
هو اعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الفرعیّة عن ادلتها.
۲- ولی بر اساس رأی کسانی که آن را از اصول عملیّه می‌دانند، در مسئله اصولی بودن آن، ابهام و پیچیدگی وجود دارد. (چرا؟) زیرا در این صورت استصحاب قاعده‌ای است که از سنّت استفاده شده، و سخن گفتن پیرامون آن، سخن گفتن در احوال سنّت نیست، بلکه نظیر قاعده‌های دیگری است که از کتاب و سنّت استفاده می‌شوند؛ درحالی‌که مسئله اصولی، مسأله‌ای است که به کمک آن این قاعده از گفتار معصوم علیه السّلام که فرمود: یقین را با شکّ نشکن، استنباط می‌شود. و این مسائل اصولی، مسائلی هستند که از احوال طریق خبر و از احوال الفاظی که در طریق خبر واقع شده‌اند، بحث می کنند.
پس: این قاعده نظیر قاعده برائت، اشتغال و قاعده نفی ضرر و نفی حرج است که از قاعده‌های فرعی بوده و متعلّق به عمل مکلّف می‌باشند.
البته در زیر این قاعده، مسئله اصولی نیز درج می‌شود، که استصحاب در آن جاری می گردد، همان‌طوری‌که احیانا در زیر ادلّه نفی حرج، مسئله اصولی درج می‌شود تا با نفی حرج، یقین به نبودن معارض پیدا کند.
***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید هر دانشی بطور کلّی دارای چند جزء است؟
دارای سه جزء است: ۱- موضوع ۲- مسائل ۳- مبادی.
* موضوع علم و یا دانش چیست؟
آن چیزی است که در آن علم از عوارض و احوالات آن بحث می‌شود، فی المثل:
۱- موضوع علم کلام، مبدأ و معاد است و لذا در این علم از احوالات مبدأ و معاد بحث و گفتگو می‌شود.

۲- موضوع علم منطق، معرّف و حجّت است و لذا در منطق از عوارض و احوالات معرّف و حجّت بحث می‌شود.

۳- موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و لذا در نحو از اعراب و بنای آن بحث می‌شود و هکذا در علم فقه و ...

* منظور از مسائل یک علم چیست؟

تمام مطالبی است که از اوّل تا آخر یک علم مورد بحث و گفتگو و نفی و اثبات واقع می‌شود و هرکسی بر اثبات مدعای خود استدلال می‌کند، و هدف اصلی از آموختن آن علم، آشنائی با این مطالب است. فی المثل:

۱- در همین علم اصول بحث می‌شود از اینکه آیا اوامر ظهور در وجوب دارند یا نه؟ آیا ظواهر حجیّت دارند یا نه؟ آیا مشتقات در ما تلبّس ظهور دارند یا در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عند التلبس؟ و لذا از همین مباحث تعبیر می‌شود به مسائل علم اصول.

۲- در علم فقه بحث می‌شود که آیا نماز جمعه واجب است یا نه؟ آیا غنا حرام است یا نه و هکذا هزاران سؤالی که مردم بدان مکلّف هستند.

* مسائل یک علم از بدیهیات‌اند و یا از نظریّات؟

برخی از مسائل یک علم از بدیهیّات است و کثیری از مسائل آن از نظریات‌اند که در هر علمی بر مسائل نظریه‌اش استدلال می‌شود.

* منظور از مبادی در یک علم چیست؟

مجموعه اموری است که مسائل و مطالب یک علم برآن امور مبتنی است و لذا تا این مبادی شناخته نشود مسائل مبتنی بر این مبادی هم شناخته نخواهند شد.

* مبادی هر علمی بطور کلّی بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- مبادی تصوریّه ۲- مبادی تصدیقیّه

* مراد از مبادی تصوریّه چیست؟

تمام تصورات و تعریفاتی است که در یک علم صورت می‌پذیرد، مثل:

۱- تعریفی که از موضوع هر علمی می‌شود.

۲- تعریفی که از اجزاء موضوع علمی می‌شود، البته در صورتی که موضوع مرکب باشد.

۳- تعریفی که از جزئیات آن موضوع می‌شود، البته در صورتی که موضوع کلّی باشد.

۴- تصوّر و یا تعریفی که از هریک از اصطلاحات مورد استفاده در آن علم می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹

و لذا: تا این مبادی تصوریه برای فرد حاصل نشوند، تصدیقی هم در آن علم برای او حاصل نخواهد شد، چه این تصورات را شرط التصدیق بدانیم یا نه.

* منظور از مبادی تصدیقیّه در یک علم چیست؟

قضایا و یا تصدیقاتی هستند که استنتاجات و استدلالات یک علم مترتب و یا متوقف بر آنهاست و لذا تا این تصدیقات در یک علم حاصل نشود نمی‌توان در اثبات مسائل آن علم به استدلال پرداخت و به نتیجه رسید.

چرا؟ زیرا: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له.

یعنی: اوّل باید اصل وجود موضوع در یک علم را ثابت کرده و مورد تصدیق قرار دهیم تا بتوانیم از احوالات و عوارض آن موضوع موجود بحث کنیم و یا فی المثل:

۱- اوّل باید ثابت کنیم که پدیده‌های عالم متغیرند. (صغری)

۲- پس از اثبات متغیر بودن، تصدیق کنیم که هر متغیری حادث است. (کبری)

و بعد نتیجه بگیریم که پس پدیده‌های عالم حادث است.

* باتوجّه به مقدماتی که گذشت مراد از (انّ مسألة الاستصحاب ...) چیست؟

این است که: مسئله استصحاب بنا بر اینکه از احکام عقلیّه باشد، یک مسئله اصولیه است که بحث می‌شود در آن از اینکه استصحاب خود دلیلی است بر یک حکم شرعی مثل حجیّت قیاس و استقراء.

به عبارت دیگر: مشهور بر آن‌اند که موضوع علم اصول، ادلّه اربعه یعنی کتاب، سنّت، اجماع و عقل است که ما در این علم از عوارض و احوالات این ادلّه بحث می کنیم.

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این ادلّه اربعه با وصف دلیلیّت و حجیّت موضوع علم اصول‌اند به نحوی که این وصف دلیلیّت نیز داخل در موضوع و قید آن باشد و یا اینکه نه، ذوات ادلّه اربعه با قطع نظر از وصف دلیلیّت موضوع علم اصول‌اند؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- مرحوم قمی (ره) صاحب قوانین معتقد است که موضوع علم اصول، دلیل بوصف دلیل بودنش می‌باشد، یعنی وقتی یک شیئی متصف شد به دلیلیّت به این معنا که گفته شد هذا دلیل، این می‌شود موضوع علم اصول.

به عبارت دیگر: الکتاب الذی، هو دلیل و حجة، موضوع علم اصول است و لذا بحث از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۰

حجیّت و یا دلیلیّت کتاب بحث از اصل ثبوت موضوع است، چرا که قبل از هر چیزی باید وجود موضوع ثابت شود، بعد از ثبوت موضوع است که می‌توان از احوالات و عوارض آن بحث نمود و گفت اگر دو آیه شریفه از این کتاب با هم تعارض کردند چه باید کرد؟ و یا اگر خبر واحد خاص بر خلاف عام قرآنی بود می‌تواند مخصص عموم باشد یا نه؟ و هکذا ...

و یا فی المثل: اوّل باید قطع به وجود سنت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و ائمه (علیهم السلام) و اثبات حجیّت آن پیدا نمود و سپس این سنّت را موضوع علم اصول قرار داد. چنانکه قطعا وجود دارد حجیتش هم ثابت است و لذا در علم اصول از عوارض سنّت بحث می‌شود که فی المثل: اگر دو حدیث تعارض کنند چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: به عقیده جناب قمی آن دلیلی که دلیلیّتش محرز است، موضوع علم اصول است.

به عبارت دیگر: اگر شما از عوارض کتاب و یا از عوارض سنّت بحث کردید، می‌شود از مسائل اصولیه چرا که حجیّت کتاب و سنّت در جای دیگری ثابت شده است.

لکن اگر از حجیّت یک شیء در علم اصول بحث کردید فی المثل گفتید، ظواهر حجّت‌اند یا نه؟ خبر واحد حجّت است یا نه؟ اجماع حجّت است یا نه؟ استصحاب حجّت است یا نه این مباحث نه تنها موضوع علم اصول واقع نمی‌شوند، بلکه از مسائل علم اصول هم محسوب نمی‌شوند بلکه بحث در این‌گونه امور در حقیقت بحث در مبادی موضوعات است.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (و علی ما ذکره (ره) ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا مسئله حجیّت استصحاب از جمله مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیّه آن و یا از قواعد فقهیه است؟

و لذا شیخ می‌فرماید: به عقیده جناب قمی مبنی بر اینکه استصحاب را از باب امارات ظنیه حجّت بدانیم و به عبارت دیگر بنا بر اینکه استصحاب حکم عقل باشد، بحث از حجیّت استصحاب، مثل بحث از حجیّت سایر ادلّه ظنیه نظیر خبر ثقه و ظواهر و ... از مبادی تصدیقیه علم اصول است و نه از مسائل آن. چرا که به نظر ایشان ادلّه با وصف دلیلیّت موضوع واقع می‌شوند و لذا قبل از اینکه این ادلّه، موضوع واقع شوند باید وجودشان به اثبات رسیده حجیّت آنها ثابت شود. و بعد به دنبال آن و موضوع واقع شد نشان

از عوارض آنها بحث شود.

الحاصل: به عقیده جناب قمی بحث از استصحاب و حجیّت آن از مبادی تصدیقیه است و نه از مسائل علم اصول.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱

* پس غرض شیخ از (نعم ذکر بعضهم: انّ موضوع الاصول، ذوات الادلة ...) چیست؟

اشاره به رای و ادعای صاحب فصول و دیگران در این مسئله است مبنی بر اینکه: موضوع علم اصول، ذوات ادلّه اربعه است، یعنی ذات الکتاب، ذات السنة و هکذا ...

و لذا ما در علم اصول از حجیّت و دلیلیّت این ادلّه بحث می کنیم، بنابراین بحث از حجیّت، بحث از عوارض و احوالات موضوع است و نه از خود موضوع.

به عبارت دیگر: تمام مباحثی که در علم اصول صورت می‌پذیرد از قبیل مسائل علم اصول است. چرا؟ زیرا به عقیده ایشان، ذات دلیل با قطع نظر از دلیلیّتش موضوع علم اصول است و لذا دلیلیّت از عوارض دلیل به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر: ذات کتاب و یا ذات سنّت از موضوعات علم اصول‌اند چه دلیلیّت داشته باشند یا نه؟ وقتی ذات کتاب و یا ذات سنّت موضوع علم اصول شد، بحث از حجیّت آن می‌شود و بحث از عوارض موضوع نمی‌شود از مسائل علم اصول و هکذا ...

حال: بلاشکّ بحث از اصل ثبوت موضوع، بحث از مبادی است و نه مسائل، منتهی چون برخی از مبادی تصدیقیّه در علوم دیگر بحث و بیان می‌شود، در علم اصول به عنوان یک امر قطعی و مسلّم گرفته می‌شود.

امّا: چون برخی دیگر از مبادی تصدیقیه، در علم دیگری بیان نشد، در همین علم اصول بیان می گردد که از جمله مسئله حجیّت ادلّه ظنیه از همین قبیل است که همانند بیشتر مبادی تصوریّه در علم اصول مطرح شده است.

* باتوجّه به رأی فوق بحث از حجیّت استصحاب و یا سایر ادلّه از مسائل علم اصول است یا از مبادی تصدیقیّه؟

به عقیده ایشان یعنی صاحب فصول بحث از حجیّت استصحاب و یا سایر ادلّه از مسائل علم اصول است و نه از مبادی تصدیقیّه آن.

چرا؟ زیرا به نظر ایشان آنکه موضوع علم اصول است، ذات الاستصحاب است و لذا بحث از حجیّت آن، بحث از عوارض موضوع است و بحث از عوارض هم از مسئله اصولیه است و نه از مبادی تصدیقیّه آن و به عبارت دیگر:

۱- ذات استصحاب موضوع علم اصول است چه حجّت باشد یا نه؟

۲- بحث از دلیلیّت و یا حجیّت استصحاب بحث از عوارض ذاتیه موضوع است.

۳- بحث از عوارض ذاتیه هم از مسائل علم اصول به‌حساب می‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲

در نتیجه: تمام مباحثی که در علم اصول مطرح است از مسائل علم اصول به حساب می‌آید.

* نظر جناب شیخ چیست و مراد ایشان از (و لعلّه موافق ...) چه می‌باشد؟

این است که: حقّ با صاحب فصول است و این بحث یک مبحث اصولی است ضمن اینکه تعریف علم اصول نیز مؤیّد این سخن و نظر صاحب فصول است، چرا که در تعریف علم اصول آمده است که: هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الفرعیّة عن ادلّتها.

تعلیم و تعلم حجج و ادلّه هدف و غرض اصول است و این مطلب یک مسئله اصولی بوده و هدف اصلی اصول است و نه از مبادی تصدیقیّه آن.

* غرض جناب شیخ از (و امّا علی القول بکونه من الاصول العملیة ...) چیست؟

این است که: اگر مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار و روایات باشد، حجیّت استصحاب را از مسائل علم اصول دانستن مشکل

است، بلکه به قواعد فقهیه نزدیکتر است و لذا آن را از مسائل فقهیه بحساب آوریم بهتر است. چرا؟

زیرا به مسأله‌ای، مسئله اصولیه گفته می‌شود که از عوارض موضوع علم اصول بحث کند و حال آنکه بحث از حجّیّت استصحاب بنا بر مبنای اخبار، بحث از مفاد دلیل و سنّت است، چنانکه صحبت از اینکه استصحاب حجّت است یا نه؟ بدین معنا که آیا شارع مقدس به وجوب بقاء برطبق حالت سابقه حکم کرده است یا نه؟ صحبت از حکم شرعی است که همان مفاد دلیل است چنانکه بحث می‌کنیم که آیا شارع مقدس به نفی ضرر و حرج و یا به ضمان مقبوض به عقد فاسد و یا به وجوب فلان امر حکم فرموده است یا نه؟ و این معنا از اخبار استفاده می‌شود. خلاصه بحث از قواعد مستفاده از اخبار و روایات مربوط به علم فقه و وظیفه فقیه است و ربطی به اصول ندارد.

بنابراین: بحث از حجّیّت استصحاب، بحث از مفاد سنّت است و نه از عوارض.

* پس بحث از عوارض سنّت چیست؟

عبارتست از بحثهای رجالی و حدیثی مثلا مربوط به اخبار لا تنقض که از مسائل اصولیه هستند. فی المثل:

۱- وقتی اخبار مزبور به لحاظ سندی مورد بحث واقع می‌شوند که آیا مثلا این خبر ثقه است یا نه؟ اگر ثقه است حجّت است یا نه؟ بحث از عوارض است که در اصول بحث می‌شود.

۲- و یا وقتی اخبار مزبور یعنی لا تنقض به لحاظ دلالتی مورد بحث واقع می‌شوند که آیا این اخبار ظهور در قاعده استصحاب دارند و یا نه قانون الیقین مثلا در این قاعده ظهور دارد؟ و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳

برفرض ظهور در قاعده استصحاب آیا این ظهورات حجّت است یا نه؟ و یا برفرض ظهور و حجتش، آیا معارضی هم دارد یا نه؟ تمام این مباحث از مباحث اصولیه است که از عوارض سنّت بحث می‌کند.

یعنی: تمام این مباحث قبلا و مقدمهٔ مورد حلّاجی قرار می‌گیرد تا پس از آن بتوانیم به برکت این اخبار حکم کنیم به وجوب بقاء بر حالت سابقه.

و لذا: قاعده استصحاب مثل سایر قواعد و اصول عملیّه از قبیل اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الاحتیاط قاعده لا ضرر و لا حرج و ... از جمله قواعد فقهیه هستند که مکلف باید در مقام عمل از آنها استفاده کند.

* در تبیین مطلب اخیر مقدمهٔ بفرمائید شکّ و یا شبه به لحاظ متعلّقش بر چند قسم است؟

چنانکه در بحث‌های سابق گفته آمد بر دو قسم است: ۱- گاهی در حکم است ۲- گاهی در موضوع

به عبارت دیگر شبهه: گاهی شبهه حکمیه است و اخری شبهه موضوعیه است.

۱- شبهه آنجائی حکمیه است که انسان در آن حکم کلّی که شارع جعل فرموده است، شکّ می‌کند. فی المثل: شما شکّ می‌کنید که اگر یکی از اوصافه سه‌گانه آب کرّ در اثر ملاقات با نجس متغیر بشود، نجس می‌شود یا نه، چون کرّ است نجس نمی‌شود؟ و یا اینکه نه، شما می‌دانید که در اثر تغییر مزبور آب کرّ مورد نظر نجس می‌شود و لکن شکّ می‌کنید که آیا اگر این تغییر زایل شود، باز هم این آب نجس باقی می‌ماند یا نه؟ به عبارت دیگر در اصل حکم شکّ بکنید شبهه شما حکمیه است در بقاء آن حکم هم شکّ بکنید، شبهه شما حکمیه است.

۲- و امّا شبهه آنگاه موضوعیه است که انسان در جزئیات و یا موضوعات خارجیه آن احکام کلّی شکّ پیدا کند. فی المثل: ما می‌دانیم که شارع، خمر را حرام کرده است و لکن در اینکه این مایع موجود در یخچال شما خمر است یا خلّ، شکّ دارید. اگر خمر باشد از مصادیق الخمر حرام می‌باشد و چنانچه خلّ باشد از مصادیق الخلّ حلال است.

و یا اینکه نه شما می‌دانید که فلان مایع در فلان ظرف خمر بوده است و لکن اکنون شکّ دارید که تبدیل به خل شده است یا

اینکه نه همان خمر مانده است؟

یعنی: چه در اصل آن شکّ بکنیم و چه در بقاء آن باز هم شبهه ما موضوعیه است چرا که شکّ ما، شکّ در مصداق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴

* جناب شیخ باتوجّه به مقدّمات فوق بفرمائید اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند از مسائل اصولیّه هستند و یا از قواعد فقهیّه؟

به فرض که استصحاب از قواعد فقهیّه باشد و لکن قواعد فقهیّه هم خود بر دو قسم‌اند:

۱- قواعد که تنها در مسائل شرعیّه فرعیه عملیّه جاری می‌شوند، مثل قاعده لا ضرر که در وضوی ضرری و یا روزه ضرری و یا معاملات ضرری و ... جاری می‌شوند.

۲- قواعدی که هم در فرعیّات جاری می‌شوند و هم در اصلیات و مسائل اصولیّه، مثل قاعده لا حرج، که:

الف: هم در مسائل فرعیه عملیّه جاری می‌شود، از قبیل وجوب وضو و غسل و ... که اگر موجب حرج شوند دیگر واجب نیستند.

ب: هم در مسائل اصولیّه مجری دارد، چرا که مثلا شرط تمسّک به اصالة العموم، در اصول فحص و یأس از دست‌یابی به مخصّص است، لکن اینکه فحص از این مخصّص تا کجا و چه مقدار لازم است؟ دو نظریه وجود دارد:

- برخی می‌گویند تا آنجا که فحص‌کننده قطع به عدم مخصص پیدا کند و لذا اگر یقین به عدم مخصص برای او حاصل نشود حقّ اجرای اصالة العموم را ندارد.

- مشهور می‌گویند فحص تا آنجا لازم است که برای فحص‌کننده اطمینان به عدم مخصص حاصل شود و لذا علم به عدم آن لازم نیست. چرا؟ زیرا:

۱- وجوب تحصیل علم به عدم، مستلزم عسر و حرج شدید است.

۲- هر تکلیفی که مستلزم عسر و حرج باشد، منتفی است.

پس: وجوب تحصیل علم به عدم مخصّص منتفی است.

الحاصل: در یک مسئله مسلّم اصولی، از قاعده نفی حرج استفاده شده است، و لذا استصحاب نیز بعنوان یک قاعده فقهیّه‌ای است که:

الف: هم در مسائل فرعیه عملیّه جاری می‌شود، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا استصحاب حرمت فلان امر و یا استصحاب صحت فلان معامله و هکذا ...

ب: هم در مسائل اصولیّه جاری می‌شود، مثل استصحاب عدم تخصیص و تقیید و ...

فی المثل: عامی از مولی صادر شده است و ما یقین داریم که روز اوّل این عام مبتلای به تخصیص نبود و لکن اکنون شکّ داریم که آیا پس از آن مخصصی پیدا کرده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم مخصّص را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵

* باتوجّه به مقدماتی که در صدر مطلب آمد عبارة اخرای پاسخ مزبور به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که:

۱- بلاشکّ اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند، از قواعد فقهیّه‌اند.

فی المثل: وقتی که شما شکّ می‌کنید که آیا این انائی که در اختیارتان است خمر است یا خل؟ و یا پاک است یا نجس؟ می‌گویند اصل برائت جاری کنید. حال این اصل برائتی که شما در اینجا و یا این‌گونه موارد اجرا می‌کنید، از قواعد فقهیّه به حساب می‌آیند.

و امّا آنچه محل بحث است، اصول عملیّه‌ای است که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند، بدین معنا که آیا از مسائل اصولیّه هستند و

یا نه از قواعـد فقهیّه؟ که در پاسـخ قبلی گفته شـد که این اصول از جمله استصـحاب، و لو از قواعـد فقهیّه هم باشـند، هم در مسائل فرعیه عملیّه جاری می‌شوند، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا استصحاب حرمت فلان امر و ... و هم در مسائل اصولیّه جریان دارند مثل استصحاب عدم تقیید و تخصیص.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶

متن

نعم، یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیّهٔ: بأنّ اجراءها فی موردها- أعنی:

صورهٔ الشکّ فی بقاء الحکم الشـرعی السابق، کنجاسهٔ الماء المتغیّر بعد زوال تغیّره- مختصّ بالمجتهد و لیس وظیفهٔ للمقلّد، فهی مما یحتاج إلیه المجتهـد فقط و لا ینفع للمقلّـد، و هذا من خواص المسألهٔ الاصولیّهٔ؛ فانّ المسائل الاصولیّهٔ لمّا مهّدت للاجتهاد و اسـتنباط الاحکام من الادلّهٔ اختصّ التکلّم فیها بالمستنبط و لا حظّ لغیره فیها.

فان قلت: انّ اختصاص هـذه المسألـهٔ بالمجتهـد؛ لاجل أنّ موضوعها- و هو الشکّ فی الحکم الشـرعی و عـدم قیام الدلیل الاجتهادی علیه- لا یتشخّص الا للمجتهد، و الا فمضمونه و هو: العمل علی طبق الحالهٔ السابقهٔ و ترتیب آثارها، مشترک بین المجتهد و المقلّد.

قلت: جمیع المسائـل الاصولیـهٔ کـذلک؛ لانّ وجوب العمـل بخبر الواحـد و ترتیب آثـار الصّـدق علیه لیس مختصا بالمجتهـد نعم، تشـخیص مجری خبر الواحد و تعیین مدلوله و تحصـیل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد؛ لتمکّنه من ذلک و عجز المقلد عنه، فکأنّ المجتهد نائب عن المقلّد فی تحصـیل مقدّمات العمل بالادلّهٔ الاجتهادیّهٔ و تشـخیص مجاری الاصول العملیّهٔ، و الا فحکم الله الشـرعیّ فی الاصول و الفروع مشترک بین المجتهد و المقلّد.

ترجمه

(به نظر شیخ استصحاب از مسائل فرعیه نیست)

اشاره

مشـکل است که استصـحاب از مسائـل فرعی باشـد، زیرا اجرای آن مسـئله در موردش، یعنی در صورت شـکّ در بـاقی بودن حکم شرعی پیشین، مثل نجاست آب متغیر با نجاست، پس از زوال تغیّر آن، مختصّ به مجتهد است و وظیفه مقلّد نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷

پس: استصـحاب از جمله اموری است که تنها مجتهد به آن نیاز دارد، و برای مقلّد سودمند نیست، و این از ویژگیهای مسئله اصولی است، و چون مسائل اصولی برای اجتهاد و اسـتنباط احکام از دلیل‌های شرعی مهیّا شده است، سخن گفتن در مورد آن اختصاص به استنباطکننده دارد و غیر او از آن بهره‌ای ندارد.

(اشکال)

اشاره

اگر گفته شود: اختصاص داشتن استصحاب (بعنوان یک حربه) به مجتهد، بخاطر این است که موضوع آن، که همان شکّ در حکم شرعی و اقـامه نشـدن یـک دلیـل اجتهـادی (بعـد الفحص) برآن است، تشـخیص داده نمی‌شـود مگر برای مجتهـد، و الاـ (اگر خـود استصحاب صرف‌نظر از شرائط موضوعیش مورد لحاظ قرار بگیرد) مضمون آن، درحالی‌که همان عمل برطبق حالت سابقه و مترتب

کردن آن آثار سابقه برآن است مشترك است میان مقلّد و مجتهد (و لذا استصحاب باید یک مسئله فقهیّه باشد)، چه پاسخ می‌دهید؟

(پاسخ)

شیخ می‌فرماید که می گویم: تمام مسائل اصولیّه چنین‌اند؛ چرا که (مثلاـ) وجوب عمل به خبر واحد و مترتب کردن آثار صدق برآن، مختص به مجتهد نیست (یعنی وقتی خبر واحد می گوید:
تیمّم با دو ضربت است، همگان از عهده این عمل برمی‌آیند).
بله، تشخیص مجرای خبر واحد (به اینکه مثلا معارض نداشته باشد) و تعیین و تشخیص مدلول آن، و بدست آوردن شروط عمل به آن به‌دلیل توانائی مجتهد به آن و ناتوانی مقلّد از (تحصیل) آن، اختصاص به مجتهد دارد.
پس: کانّ مجتهد در تحصیل مقدّمات عمل به ادله اجتهادیه و تشخیص مجاری اصول عملیّه از جانب مقلّد نیابت دارد وگرنه (با قطع‌نظر از این تشخیص) حکم شرعی الهی در اصول و فروع میان مجتهد و مقلّد، مشترك است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸

تشریح المسائل

* مراد از (نعم، یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیّة: ...) چیست؟
این است که: شیخ قدمی را فراتر گذاشته می‌فرماید: اساسا استصحاب نه یک قاعده فقهیّه محضه است و نه یک قاعده‌ای است که دارای دو جنبه باشد، بلکه صددرصد از مسائل اصولیّه است و لکن با درنظر گرفتن یک ملاك و مناط دیگر.
* وجه این مدّعی چیست؟
این است که: مسئله اصولی معمولا مسأله‌ای است که بهره‌برداری از آن و بکار بستنش اختصاص به مجتهد دارد چرا که در توان او می‌باشد و مقلّد قادر بر بهره‌برداری از آن نیست. چرا؟
زیرا مسائل اصولیّه از جمله قواعدی هستند که برای اجتهاد و استنباط احکام از راه منابع آن تمهید شده است و لذا چنین امری در حوزه فعالیت مجتهدین است.
به عبارت دیگر: اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند در حوزه تخصص و وظیفه مجتهد است آن‌هم در حوزه و مقام استنباط احکام از ادلّه، و حال آنکه اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند، اجرایشان همگانی یعنی وظیفه مقلّد و مجتهد هر دو می‌باشد.
چرا؟ زیرا اجرای اصول عملیّه در شبهات حکمیّه دارای شرایطی است که احراز این شرایط نیازمند تخصّص و توان بالائی است که برای مجتهدین خبره میسور و ممکن است.
فی المثل: این مجتهد است که اگر در حکم کلّی جعل‌شده از جانب شارع، شکّ بکند، بعد الفحص و الیأس عن الأدلّة، به اصول عملیّه رجوع کرده، آن را جاری می کند، و این عمل برای همگان میسور و ممکن نیست.
البته اجرای اصول عملیّه در شبهات موضوعیّه دارای چنین شرایطی نمی‌باشد چرا که شکّ مکلّف در یک امر جزئی است. چرا؟
زیرا مقلّد حکم خدا را از طریق مجتهد یاد گرفته است و می‌داند که مثلا خمر حرام است خوب اگر در مصداق خارجی آن شک کرد که آیا این اناء مثلا خمر است یا خلّ؟ بدون نیاز به فحص می‌تواند برائت جاری کرده بگوید ان‌شاءالله خلّ است. و لذا این کار

از همگان برمی‌آید و نیازی به تخصص مجتهد ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۹

و امّا وجه دیگر مسئله این است که: اگر شما به رساله‌های عملیّه رجوع کنید من باب مثال یکجا را هم پیدا نمی‌کنید که مجتهد اجراء اصل در شبهه حکمیّه را به مقلّد محوّل بکند، چرا که این خود مجتهد است که در حکم خدا شکّ می‌کند و موظّف است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل با اجرای اصل، مسئله را فیصله داده، حکم را در رساله‌اش بنویسد.

علی‌ای‌حال، رأی نهائی شیخ این است که: استصحاب یک مسئله اصولیّه است، حتی استصحاباتی که در فروعات بکار می‌رود، چرا که استصحاب اسلحه و ابزاری است در دست مجتهد و هر مسئله‌ای که اختصاص به مجتهد دارد، از مسائل اصولیّه است.

و لذا: مسئله حجیّت استصحاب و اجراء آن در موارد خودش همچنین است، یعنی این تنها مجتهد است که در صورت یقین سابق و شکّ لاحق با شروط مختلفی که دارد، می‌تواند از این قانون استفاده کند، و لکن برای مقلّد اجراء استصحاب و سایر اصول عملیّه ممکن نیست، چرا که او از شرایط و مجاری این اصول اطلاعی ندارد و لذا با این مناط بحث از حجیّت استصحاب در ردیف مسائل اصولی قرار می‌گیرد.

* حاصل مطلب در (انّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد؛ ...) چیست؟

این است که: مستشکل می‌گوید: اختصاص استفاده از یک مسئله به مجتهد، دلیل بر اصولی بودن آن نیست، چرا که مضمون و مؤدّای استصحاب که همان وجوب بقاء برطبق حالت سابقه باشد، در مقام عمل، میان مقلّد و مجتهد مشترک است و هر دو باید به آن عمل کنند و بر حالت سابقه باقی باشند.

و لذا اینکه شما می‌بینید که استفاده از برخی اصول مثلا-استصحاب، اختصاص به مجتهد دارد بدین خاطر است که موضوع الاستصحاب و به عبارت دیگر مقدّمات و شرائط آن برای غیر مجتهد میسور و قابل تشخیص نیست. چرا؟ زیرا فی المثل در استصحاب:

۱- یقین سابق با ویژگیهائی که باید دارا باشد لازم است.

۲- شکّ لاحق در بقاء با ویژگیهائی که در مطالب امر پنجم خواهد آمد نیز لازم است.

۳- فقدان دلیل اجتهاد ظنی یا علمی برخلاف یا وفاق لازم است.

بنابراین: بازشناسی این امور برای مجتهد ممکن است و نه مقلّد.

* حاصل و نتیجه اشکال چیست؟

این است که: چون مضمون استصحاب تعمیم دارد، باید گفت استصحاب مسئله فقهیّه است و یا حد اکثر دارای دو جنبه است، نه اینکه صددرصد اصولی باشد فی المثل: این آب قبلا نجس بود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰

خوب بر هرکسی میسور است که بگوید اکنون هم نجس است، و هکذا امثالهم ....

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: جناب مستشکل تمام مسائل اصولیّه از همین قبیل‌اند، یعنی موضوع و مقدّمات و شرائط آنها اختصاص به مجتهد دارد و لکن مضمون آنها تعمیم دارد. فی المثل: حجیّت خبر واحد ثقه بلا اشکال از مسائل اصولیّه است چرا که اجراء و فتوی برطبق آن مخصوص مجتهد است درحالی‌که ترتیب اثر به خبر ثقه و تصدیق عادل و عمل برطبق مفاد آن میان مقلّد و مجتهد مشترک است و اختصاص به مجتهد ندارد. و لذا:

اگر ما بخواهیم به صرف عمومیت مضمون یک مسئله، آن را فقهی بدانیم تمام مسائل اصولیّه داخل در علم فقه و از قواعد فقهیّه

خواهد بود و ما چیزی به نام مسئله اصولیّه نداریم و حال آنکه احدی از اهل فنّ به این مطلب ملتزم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

احکام خدا اصولا و فروعا همگانی است، بدین معنا که هر حکمی اصولا و فروعا برای همه بندگان خدا جعل شده است. منتهی شرائط بعضی از احکام او چنین است که تنها برای مجتهد میسور است نه برای همگان و لذا مجتهد پس از تحصیل شرائط و اجراء اصل و آماده نمودن حکم آن را در اختیار ما گذاشته بدان عمل می‌کنیم.

بنابراین: ضابطه ما مبنی بر اینکه هر مسئله‌ای که استفاده از آن اختصاص به مجتهد دارد مسئله اصولی است و لذا استصحاب نیز از مسائل اصولیّه است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در ما نحن فیه چیست؟

ایشان نیز تفصیل قائل شده و فرموده است که:

۱- اگر استصحاب اصل عملی باشد و به (ابقاء ما کان) تعریف شود، چه ابقای آن عملی که وظیفه مکلّف است از آن اراده شود. و چه حکم به ابقایی باشد که از طرف شارع صادر می‌گردد، مسأله‌ای فقهی می‌باشد؛ حتی در استصحاب‌های حکمی. چرا؟ زیرا در هر دو فرض، استصحاب، وظیفه عملی است و ناظر به حکم واقعی و یا حجّت بر واقع و یا راهی به واقع نمی‌باشد.

۲- و اگر استصحاب حجّت و طریق به واقع باشد، مسئله اصولی است.[۴۸]

علی‌ای‌حال: ایشان ترجیح داده‌اند که مسئله حجیّت استصحاب و خبر موثق از مسائل اصولی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱

باشند چرا که کارآیی و کارکرد مشابه دارند و هر دو، در فقه، دلیل و حجّت هستند.[۴۹]

نکته: امّا در تقریرات درس اصول حضرت امام مطالبی آمده است که مخالف مطالب مذکور از نوشته‌های ایشان است و آن این است که: بنا بر اینکه استصحاب از اخبار استفاده شود، چنانکه رأی حقّ همین است، بحث از حجیّت استصحاب، از مسائل اصولی نیست، چه قائل شویم که اماره بودن استصحاب از اخبار استفاده می‌شود یا نمی‌شود.

مثل واجب کردن احتیاط برای حفظ واقع؛ چرا که در اصول از دلیل‌هائی بحث می‌شود که از آنها، یعنی کتاب، سنّت و عقل، حکم فرعی استفاده شود.

(چرا؟) برای اینکه ادلّه مورد بحث در این علم، دلیل‌هایی است که با آن، بر فروع استدلال می‌شود، مثل خبر واحدی که بر حکمی از احکام اقامه شده است، و آن خبر از سنّت است.

امّا دلیلی که بر حجیّت خبر واحد وجود دارد، مثل آیه نباء، از ادلّه اربعه نیست چرا؟ زیرا حکم فرعی از آن استفاده نمی‌شود؛ بلکه دلیل بر حکم فرعی، خود خبر واحد است و لذا آیه نباء دلیل بر دلیل است.

همچنین است استصحاب، چرا که این سخن امام علیه السّلام که فرمود: «یقین را با شکّ نشکن»، دلیل بر دلیل یعنی همان استصحاب است، و لذا از این حدیث حکم شرعی استفاده نمی‌شود، بلکه از حدیث خود استصحاب استفاده می‌شود که آن، دلیل بر حکم فرعی است. در این صورت بنا بر اینکه موضوع علم اصول همان ادلّه اربعه به عنوان ذات ادلّه، یا با وصف دلیل بودن آن‌ها باشد، بحث از حجیّت استصحاب، از مسائل اصولی نیست.[۵۰]

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با معیار ارائه‌شده از جانب شیخ انصاری (ره) در ما نحن فیه یعنی اصولی بودن مسئله استصحاب چیست؟

ایشان پس از اینکه حجیّت استصحاب را از مسائل اصولی دانستند به نقد معیار ارائه‌شده از جانب شیخ پرداخته می‌فرماید: بسیاری از مسائل فقهی و قاعده‌های فرعی این‌گونه نیست که به مقلّد سودی برساند؛ مثل قاعده (ما لا یضمن بصحیحهٔ لا یضمن بفاسده) و

عکس آن، چرا که اطلاع بر حدود این قاعده و مقدار سرایت آن، جز برای مجتهد ممکن نیست و مقلّد بهره‌ای از آن ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲

امّا آنچه از قاعده استفاده می‌شود این است که: هر معامله‌ای که صحیح و درست آن ضمان‌آور نباشد، باطل آن ضمان‌آور نیست، و لکن پس از تکمیل شدن این قاعده، در تشخیص اینکه کدام معامله صحیحش ضمان‌آور نیست و کدامش ضمان‌آور است، نیاز به اجتهاد دارد، و لذا:

از ملاکی که در اصولی بودن مسئله در بحث الفاظ گفته شده روشن می‌شود که استصحاب یک مسئله اصولی است، چه از اخبار گرفته شود یا نه؟[۵۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳

متن

هذا، و قد جعل بعض السادهٔ الفحول[۵۲] الاستصحاب دلیلا علی الحکم فی مورده، و جعل قولهم (ع): «لا تنقض الیقین بالشکّ» دلیلا علی الدلیل- نظیر آیهٔ النبأ بالنسبهٔ الی خبر الواحد- حیث قال:

إنّ استصحاب الحکم المخالف للاصل فی شیء، دلیل شرعیّ رافع لحکم الاصل، و مخصّص لعمومات الحلّ- إلی أن قال فی آخر کلام له سیأتی نقله- و لیس عموم قولهم (ع): «لا تنقض الیقین بالشکّ» بالقیاس الی أفراد الاستصحاب و جزئیّاته، إلّا کعموم آیهٔ النبأ بالقیاس الی آحاد الاخبار المعتبرهٔ،[۵۳] انتهی.

أقول: معنی الاستصحاب الجزئیّ فی المورد الخاصّ- کاستصحاب نجاسهٔ الماء المتغیّر- لیس الا الحکم بثبوت النّجاسهٔ فی ذلک الماء النجس سابقا، و هل هذا إلّا نفس الحکم الشرعی؟! و هل الدلیل علیه الا قولهم (ع): «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟![۵۴] و بالجملهٔ: فلا فرق بین الاستصحاب و سائر القواعد المستفادهٔ من العمومات.

هذا کلّه فی الاستصحاب الجاری فی الشبههٔ الحکمیّهٔ المثبت للحکم الظاهریّ الکلیّ.

و أمّا الجاری فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ- کعدالهٔ زید و نجاسهٔ ثوبه و فسق عمرو و طهارهٔ بدنه- فلا اشکال فی کونه حکما فرعیّا، سواء کان التکلم فیه من باب الظنّ، أم کان من باب کونها قاعدهٔ تعبّدیّهٔ مستفادهٔ من الاخبار؛ لانّ التکلّم فیه علی الاوّل، نظیر التکلّم فی اعتبار سائر الامارات، ک «ید المسلمین» و «سوقهم» و «البیّنهٔ» و «الغلبهٔ» و نحوها فی الشبهات الخارجیّهٔ. و علی الثانی، من باب أصالهٔ الطهارهٔ و عدم الاعتناء بالشکّ بعد الفراغ، و نحو ذلک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴

ترجمه

(سخن سید بحر العلوم در آنچه مرتبط با این مقام است:)

اشاره

برخی سادات فحول (یعنی سید بحر العلوم)، استصحاب را دلیل بر حکم در موردش قرار داده (بدین معنا که وقتی گفته می‌شود این آبی که قبلا نجس بوده اکنون هم شرعا نجس است دلیلش استصحاب است)، و گفتار معصوم علیه السّلام که لا تنقض الیقین بالشک را دلیل بر (این) دلیل قرار داده است، عینا مثل آیه نباء نسبت به خبر واحد برای حکم شرعی (یعنی خبر واحد دلیل حکم شرعی، آیه نباء هم دلیل، خبر واحد است)، آنجا که می گوید:

استصحاب حکم مخالف با اصل (مثل استصحاب نجاست هذا الماء که مخالف با اجرای اصل برائت و یا اصل طهارت است) یک

دلیل شرعی است که رفع‌کننده حکم اصل است (و نمی‌گذارد که مثلا اصالهٔ الطهاره و ... جاری شود)، و دلیل‌هائی که دلالت عام بر حلال بودن دارد را تخصیص می‌زند، تا آنجا که در پایان گفتارش مطلبی دارد که نقلش بزودی خواهد آمد و آن این است که: عمومیت این گفتار امام علیه السّلام که فرمود: لا ـ تنقض الیقین بالشک، نسبت به افراد استصحاب و جزئیات آن، نیست مگر مثل عموم آیه شریفه نباء نسبت به افراد اخبار معتبره (یعنی همان‌طور که آیه نباء دلیل الدلیل است، لا تنقض هم دلیل الدلیل است و لذا از باب دلیل الدلیل، هم استصحاب دلیل است، هم لا ـ تنقض دلیل است و خلاصه اینکه حکم شرعی مزبور که نجس بودن هذا المایع است، مفاد استصحاب است.

(مناقشه شیخ در افادات بحر العلوم)

شیخ می‌فرماید در پاسخ به شما می‌گویم: معنای استصحاب جزئی در یک مورد خاص مثل استصحاب نجاست این آبی (که یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر کرده) جز حکم به ثابت بودن نجاست در آن آبی که سابق نجس بوده، نیست، و لذا آیا این جز خود همان حکم شرعی است؟ و آیا دلیل برآن مورد جزئی، (یعنی این استصحاب) جز گفتار معصوم است که فرمودند: یقین خودت را با شکّ نقض نکن؟

الحاصل: به طور کلّی تفاوتی میان استصحاب و دیگر قواعدی که از عمومات استفاده می‌شود وجود ندارد (یعنی همان‌طور که در سایر قواعد دو چیز وجود دارد که دلیل و قاعده است و آن قاعده را فقه حساب می‌کنیم، در استصحاب نیز دو چیز وجود دارد، دلیل و قاعده که علی القاعده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵

باید آن را از امور فقهیّه حساب کنیم).

سپس جناب شیخ می‌فرماید: مطالبی که گفته آمد همه‌اش در رابطه با استصحاب است که جای شوند، در شبهات حکمیّه و ثابت‌کننده حکم ظاهری کلّی است (که فی المثل: این ماء متغیر، همان‌طور که قبلا نجس بود علی الظاهر بعدا هم نجس است)

(حکم استصحابات جاریه در شبهات موضوعیّه)

اشاره

و امّا استصحابات جاری شونده در شبهه موضوعیّه، مثل عدالت زید و نجس بودن لباسش و فسق عمر و پاک بودن بدنش (یعنی جزئیات)، اشکالی ندارد که یک حکم فرعی (یعنی از قواعد فقهیّه) باشد، خواه سخن (در این‌گونه استصحابات) از باب ظنّ باشد (و ما استصحاب را از امارات ظنیه بدانیم) و خواه از باب اینکه یک قاعده تعبدیه‌ای باشد که از اخبار استفاده می‌شود.

زیرا بحث ما در استصحابات موضوعیّه ۱- بنا بر اینکه آن را از باب اماره بدانیم، مثل بحث کردن و سخن گفتن در اعتبار سایر امارت از جمله، ید المسلمین و سوق المسلمین و بیّنه و غلبه، در فقه است.

۲- و بنا بر اینکه استصحاب یک قاعده تعبدیّه مستفاد از سایر امارات باشد، از باب اصالهٔ الطهاره و عدم اعتنا به شکّ بعد از فراغ و امثال ذلک است.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و قد جعل بعض السّادة الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم فى مورده ...) چيست؟

بيان نظر مرحوم علامه بحر العلوم نسبت به اصولى بودن استصحاب است. منتهى براى ادخال استصحاب در مسائل اصوليّه، وجه و يا قاعده ديگرى ذكر فرموده و آن اين است كه:

استصحاب يك قاعده عمليّه نيست بلكه يك دليل است و لكن مؤداى آن يك حكم شرعى عملى و از مسائل فقهيّه است.

به عبارت ديگر: مسئله اصولى آن است كه دليل بر حكم شرعى و طريق بر حكم شرعى باشد، بدين معنا كه بتوانيم بواسطه آن به حكم شرعى برسيم. و لذا چون استصحاب نيز دليل

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۶۶

حكم شرعى است، يك مسئله اصولى خواهد بود. و نه يك قاعده فقهى. براى مثال: شما مى‌دانيد كه فلان آب كرّ و يا كثيرى كه احد اوصاف ثلاثه‌اش در اثر ملاقات با نجس تغيير كرده، نجس شده است لكن اكنون كه آن تغيير زوال يافته شما شكّ داريد كه اكنون نيز هم اين آب نجس است يا نه؟

مى‌فرمايد: در اينجا بايد حكم كنيد به بقاء تنجّس كه اين خود يك حكم شرعى است، لكن دليل شما بر اين حكم همان استصحاب است. و دليل بر استصحاب اخبار لا تنقض است. بنابراين سه مطلب در اينجا وجود دارد:

۱- حكم شرعى كه همان تنجّس باشد ۲- دليل حكم كه استصحاب باشد ۳- دليل الدليل كه لا تنقض باشد. اين عينا مثل اين است كه شما بگوئيد: تيمّم با دو ضربت انجام مى‌شود. حال:

۱- تيمّم با دو ضربت است، حكم شرعى و يا مسئله فقهى است.

۲- دليل حكم مزبور، خبر زراره است، كه يك خبر واحد ثقه است.

۳- دليل خبر زراره هم آيه إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ است كه بواسطه آن حجيّت خبر واحد اثبات مى‌شود.

الحاصل: مفاد استصحاب، حكم شرعى است، استصحاب هم دليل حكم شرعى است، اخبار لا تنقض، دليل الدليل است.

* مراد جناب شيخ از (اقول: معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاص ... ليس ...) چيست؟

اين است كه: بله، در باب خبر واحد سه امر موجود است، و لكن در ما نحن فيه يعنى باب استصحاب سه امر وجود ندارد، بلكه دو امر وجود دارد:

۱- استصحاب، كه خود وجوب بقاء بر حالت سابقه است، يعنى همان حكم به تنجس.

۲- دليل استصحاب يا همان حكم به بقاء تنجس كه اخبار لا تنقض است.

به عبارت ديگر جناب بحر العلوم فرمود: يك امر حكم شرعى است كه بقاء تنجس باشد، يك امر هم استصحاب است كه دليل بر اين حكم است، يك امر هم دليل الدليل است.

سؤال ما از جناب بحر العلوم اين است كه: آيا استصحاب غير از همان حكم شرعى چيز ديگر است؟ حتما خير، بلكه استصحاب همان حكم به نجس بودن آبى است كه مثلا- در زمان گذشته نجس بوده. به عبارت ديگر: استصحاب عين اين حكم است، اين حكم نيز خود استصحاب است.

و حال آنكه در باب خبر واحد سه امر وجود دارد.

بنابراين: قياس ما نحن فيه به باب خبر واحد، قياسى مع الفارق است و معيار جناب بحر العلوم

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۶۷

معيار كاملى نيست و در اين جهت فرقى ميان استصحاب و ساير قواعد وجود ندارد، چرا كه تماما مفاد اخبار و مستفاد از عمومات هستند.

سپس شیخ می‌فرماید: تاکنون بحث ما در استصحابی بود که جاری در شبهات حکمیّه و از مسائل اصولیّه است.

* پس غرض ایشان از (و امّا الجاری فی الشبهة الموضوعیّة ...) چیست؟

باتوجّه به مقدماتی که در صدر بحث آوردیم این است که: اصول جاریه در شبهات موضوعیّه بالاجماع از مسائل و قواعد فقهیّه است و نه از مسائل اصولیّه.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اصول جاری‌شونده در احکام دارای شرائطی هستند که تنها مجتهد قادر بر شناخت و اجرای آنهاست که بحث آن گذشت.

امّا اصولی که در موضوعات جاری می‌شود دارای هیچ‌گونه قید و شرطی نیست و لذا مقلّد و مجتهد هر دو می‌توانند از این اصول در مقام عمل استفاده کنند و چنین چیزی قاعده فقهیّه است و نه مسئله اصولیّه و چنانکه قبلا هم بدان اشاره کردیم، احدی از فقها در باب شبهات حکمیّه، قاعده استصحاب را نقل نمی‌کنند و فتوی نمی‌دهند که ایها المقلد اینجا جای اجرای اصل استصحاب است چرا که برای مقلّد میسور نیست و لذا خود حکم شرعی را که نجاست و یا طهارت و یا حلیّت و یا حرمت و ... باشد بطور مستقیم می‌نویسند.

امّا به شبهات موضوعیّه که می‌رسند می‌گویند اگر فی المثل شکّ کردی که هذا المایع پاک است یا نجس بنا را بر طهارت بگذار و بگو ان‌شاءالله که پاک است، یعنی خود اصالة الطهارة را مطرح می‌نمایند چرا که این امر برای مقلدین میسور است.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که: اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند بلااشکال از قواعد فقهیّه هستند و در این جهت فرقی نمی‌کند که:

۱- ما استصحاب و یا سایر اصول را از باب امارات ظنیه بدانیم.

۲- و یا آن را از قبیل اصول عملیه تعبدیه بدانیم، چرا؟

زیرا در فقه دو دسته قواعد جاریه در موضوعات وجود دارد:

۱- قواعد فقهیّه‌ای که از امارات ظنیّه بوده و به ملاک افاده ظنّ در فلان موضوع خارجی جاری می‌شوند. مثل: قانون ید المسلم، که اماره بر ملکیت است، بدین معنا که اگر در خارج به ید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۸

مسلمانی بر مالی برخورد نمودیم، به حکم قانون ید باید حکم کنیم به ملکیت او و آثار ملکیت را برآن مترتب سازیم.

- و یا قانون سوق المسلمین که اماره بر تذکیه است.

- و یا بیّنه و شهادت عدلین که اماره ظنیّه برای حکم حاکم در فلان واقعه است.

- و یا غلبه و شیاع، که اماره ظنیّه در برخی از موضوعات از قبیل رؤیت هلال است.

۲- قواعد فقهیّه‌ای که در موضوعات خارجیه جاری می‌شوند و از اصول عملیّه تعبدیّه می‌باشند لکن نه به مناط افاده ظنّ حجّت باشند مثل:

- اصالة الطهارة در مورد شکّ در طهارت یا نجاست فلان شیء و یا مایع خارجی.

- و یا قاعده فراغ در شکّ بعد از فراغت و پایان عمل.

- و یا قاعده تجاوز در شکّ بعد از تجاوز از محل.

- و یا اصل اصالة الصحة در حمل فعل مسلمان بر صحت.

الحاصل: استصحاب در موضوعات اگر از باب ظنّ حجّت باشد در قواعد فقهیّه داخل می‌شود و چنانچه از اصول عملیّه باشد، در قواعد فقهیّه‌ای داخل می‌شود که در موضوعات خارجیه جاری می‌شوند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۹

متن

الرابع أنّ المناط فی اعتبار الاستصحاب علی القول بکونه من باب التعبّد الظاهری، هو مجرّد عدم العلم بزوال الحالهٔ السابقهٔ.

و أمّا علی القول بکونه من باب الظنّ، فالمعهود من طریقهٔ الفقهاء عدم اعتبار افادهٔ الظنّ فی خصوص المقام؛ کما یعلم ذلک من حکمهم بمقتضیات الاصول کلّیهٔ مع عدم اعتبارهم أن یکون العامل بها ظانّا ببقاء الحالهٔ السابقهٔ،[۵۵] و یظهر ذلک بأدنی تتبع فی أحکام العبادات و المعاملات و المرافعات و السّیاسات.

نعم، ذکر شیخنا البهائی (قدس سره) فی الحبل المتین- فی باب الشکّ فی الحدث بعد الطهارهٔ- ما یظهر منه اعتبار الظنّ الشخصی، حیث قال:

لا یخفی أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب فی من تیقّن الطهارهٔ و شکّ فی الحدث، لا یبقی علی نهج واحد، بل یضعف بطول المدّهٔ شیئا فشیئا، بل قد یزول الرجحان و یتساوی الطرفان، بل ربّما یصیر الراجح مرجوحا، کما إذا توضّأ عند الصبح و ذهل عن التحفّظ، ثمّ شکّ عند المغرب فی صدور الحدث منه، و لم یکن من عادته البقاء علی الطهارهٔ إلی ذلک الوقت. و الحاصل: أنّ المدار علی الظنّ، فما دام باقیا فالعمل علیه و إن ضعف.[۵۶] انتهی کلامه، رفع فی الخلد مقامه.

و یظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ حیث قال بعد حکایهٔ هذا الکلام:

و لا یخفی أنّ هذا انّما یصحّ لو بنی المسألهٔ علی أنّ ما تیقّن بحصوله فی وقت و لم یعلم أو یظنّ طروّ ما یزیله، یحصل الظنّ ببقائه، و الشکّ فی نقیضه لا یعارضه؛ اذ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۰

الضعیف لا یعارض القویّ.

لکن، هذا البناء ضعیف جدّا، بل بناؤها علی الروایات مؤیّدهٔ بأصالهٔ البراءهٔ فی بعض الموارد، و هی تشمل الشکّ و الظنّ معا، فإخراج الظنّ منها[۵۷] ممّا لا وجه له أصلا،[۵۸] انتهی کلامه.

و یمکن استظهار ذلک من الشهید (قدس سره) فی الذّکری حیث ذکر أنّ:

قولنا: «الیقین لا ینقضه الشکّ»، لا نعنی به اجتماع الیقین و الشکّ، بل المراد أنّ الیقین الذی کان فی الزّمن الاوّل لا یخرج عن حکمه بالشکّ فی الزمان الثانی؛ لأصالهٔ بقاء ما کان، فیؤول إلی اجتماع الظنّ و الشکّ فی الزّمان الواحد، فیرجّح الظنّ علیه، کما هو مطّرد فی العبادات،[۵۹] انتهی کلامه.

و مراده من الشکّ مجرد الاحتمال، بل ظاهر کلامه أنّ المناط فی اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض الیقین بالشکّ، هو الظنّ أیضا، فتأمّل.

ترجمه

تنبیه چهارم: (مناط استصحاب بنا بر اینکه یک قاعده تعبدیّه باشد)

اشاره

شیخ فرموده است: ملاک و میزان در اعتبار (و عمل به) استصحاب بنا بر اینکه از باب تعبّد ظاهری (یعنی اصول عملیّه) باشد، صرف نداشتن علم به از بین رفتن حالت سابقه آن شیء (مثلا ماء متغیّر) است.

(ظنّ شخصی در اجرای استصحاب ملاک نیست)

اشاره

و امّا بنا بر اینکه استصحاب از باب ظنّ (یعنی اماریت حجّت) باشد، مطلب به دست آمده از طریق فقها، عدم اعتبار افاده ظنّ (شخصی) در این مقام است (و لذا همان ظنّ نوعی در اجرای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۱

استصحاب کافی است)، چنانکه این مطلب، از حکم کردن علما براساس مقتضیات اصول بطور کلّی، دانسته می‌شود. و حال آنکه قید نکرده‌اند که عامل به استصحاب در اینجا مظنون به بقاء حالت سابقه باشد (عینا مثل خبر واحد که با اینکه حجّت است و لکن نیازی به ظنّ شخصی ندارد) و این معنا با مختصر تتبع و تحقیق در احکام عبادات، و معاملات و مرافعات و سیاسات روشن می‌شود.

(سخن شیخ بهائی (ره) در اینکه ملاک ظنّ شخصی است)

اشاره

بله، مرحوم شیخ بهائی (ره) در کتاب حبل المتین در باب شکّ در حدث پس از طهارت، مطلبی را ذکر نموده است که معتبر بودن ظنّ شخصی (در این مقام) از آن بدست می‌آید (یعنی حتما باید ظنّ به بقاء داشته باشیم تا استصحاب جاری کنیم). مخفی نماند که ظنّ حاصل به وسیله استصحاب در کسی که به طهارت قبلی یقین دارد و لکن در حدوث حدث شکّ دارد، بر یک حال واحد باقی نمی‌ماند، بلکه در طول مدت کم و ضعیف می‌شود، بلکه طرف راجح (پس از ساعتی) مرجوح هم می‌شود، چنانکه اگر به هنگام صبح وضو بگیرد و لکن (گرفتن وضو را) فراموش کند، سپس در هنگام غروب در صدور حدث از خودش شکّ کند، درحالی که باقی بودن بر طهارت با یک وضو هم ندارد.

الحاصل اینکه: مناط در استصحاب، ظنّ به بقاء است، و لذا تا مادامی که مکلّف ظنّ به بقاء دارد هرچند ظنّ، ضعیف باشد (مثلا ۵۱٪) حقّ دارد استصحاب کند (و همین که ظنّ شخصی به بقاء نبود دیگر جای استصحاب نیست.

(بیان محقّق خوانساری شارح دروس در رابطه با نظر شیخ بهائی)

و رضایت محقّق خوانساری شارح دروس نیز از این نظریه شیخ بهائی از گفتارش روشن می‌شود، آنجا که پس از نقل فرمایشات شیخ بهائی می‌فرماید: مخفی نماند که این رأی و نظر شیخ بهائی (ره) در صورتی صحیح است که مسئله استصحاب را بنا بگذارد بر امری که زمانی یقین به حصول آن می‌رود و لکن پس از آن دیگر نه علم به وجود آن می‌باشد و نه ظنّ به آنچه که آن را زایل کرده است، که در نتیجه ظنّ (شخصی) به بقاء آن حاصل می‌شود، و شکّ در نقیض آن (که همان احتمال از بین رفتن حالت سابقه است) با این ظنّ تعارض نمی‌کند، چرا که (حالت) ضعیف با (حالت قوی) معارضه نمی‌کند (یعنی وقتی مکلّف حالت سابقه را ملاحظه کرد ظنّ پیدا می‌کند به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۲

حالت سابقه، حال یک احتمال ضعیفی هم پیدا می‌شود که این حالت سابقه از بین رفته باشد که به آن وهم گفته می‌شود، و این وهم توان معارضه با آن ظنّ را ندارد).
امّا این بناء (از نظر ما) بسیار ضعیف است، بلکه بنای قاعده استصحاب بر روایاتی (همچون لا تنقض الیقین) است و (وقتی بنایش بر روایات باشد، فرقی نمی‌کند که ظنّ به بقاء داشته باشیم و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین) و حال آنکه در برخی موارد با اصالت البراءة تایید و هماهنگ شده است، و این روایات شامل شکّ و ظنّ و وهم هر دو می‌شوند.
پس اخراج ظنّ از روایات (یعنی مخصوص کردن روایات به ظنّ) از جمله اموری است که هیچ دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد (بلکه روایات هر سه حالت را شامل می‌شوند.)

(استظهار ظنّ شخصی در اجرای استصحاب از کلام شهید در ذکری)

و استظهار ظنّ شخصی به بقاء (یعنی استصحاب) از کلام شهید در کتاب ذکری نیز ممکن است آنجا که فرموده است: اینکه می‌گوئیم: شکّ لاـحقّ، یقین سابق را از بین نمی‌برد، مرادمان این نیست که در آن واحد، یقین با شکّ در یکجا جمع می‌شوند، بلکه مراد ما این است که: چیزی که وجود سابقش متقین بوده (مثل عدالت زید و حیات عمر) اگر در زمان لا حقّ شکّ به بقاء آن پیدا کنیم، استصحاب می‌کنیم بقاء آن را به خاطر اصالت بقاء ما کان پس استصحاب برگشت می‌کند به اجتماع ظنّ و شکّ (یعنی وهم) در زمان واحد، و نه یقین با شکّ.
در نتیجه: ظنّ ترجیح داده می‌شود بر وهم، چنانکه در باب عبادات این مسئله شایع است (مثل شکّ در دو رکعت آخر نماز که طرف راجح را می‌گیریم.)
و مراد ایشان از شکّ در اینجا صرف احتمال است (و نه شکّ متساوی الطرفین که با ظنّ جمع نمی‌شود) بلکه ظاهر کلام شهید که می‌گوید: ملاـک در اعتبار استصحاب، از باب اخبار عدم نقض یقین به سبب شکّ است نیز همان ظنّ است (و حال آنکه در متن بحث، تکرارا گفتیم که اگر استصحاب از اخبار لا تنقض اخذ شود ملاکش تعبّد است و نه ظنّ).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۳

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در امر چهارم چیست؟
پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: مناط در جریان استصحاب و موضوع آن چیست؟ آیا مراد عدم العلم به بقاء و ارتفاع آن است و یا اینکه ظنّ به بقاء حالت سابقه است؟
در صورت ظنّ، آیا مناط ظنّ شخصی به بقاء است و یا اینکه نه ظنّ نوعی به بقاء ملاک است؟
و لذا جناب شیخ می‌فرماید: هنگامی که انسان در زمان سابق نسبت به وجود حکمی و یا موضوعی یقین پیدا می‌کند، نسبت به بقاء و استمرار و یا ارتفاع آن حکم در زمان لا حقّ، به نه صورت قابل تصوّر است، اعمّ از اینکه یقین مزبور وجدانی باشد یا تعبّدی، یعنی اینکه خبر ثقه بر وجود آن حکم در زمان سابق دلالت کرده و اکنون می‌خواهیم استصحابش کنیم:
۱- اینکه یقین ما به بقاء حکم در زمان لا حقّ مثل زمان اسبق وجدانی باشد.
۲- اینکه یقین ما به ارتفاع آن حکم سابق در زمان لا حقّ وجدانی باشد.

۳- اينكه يقين ما به بقاء آن حكم سابق در زمان لا حقّ تعبّدى باشد.

۴- اينكه ما يقين تعبّدى و يا ظنّ معتبر به ارتفاع آن امر موجود در سابق پيدا كنيم.

۵- اينكه ما در زمان لا حقّ نسبت به بقاء آن امر موجود در سابق ظنّ نوعى پيدا كنيم.

۶- اينكه ما در زمان لا حقّ نسبت به ارتفاع آن امر موجود در سابق ظنّ نوعى پيدا كنيم.

۷- اينكه در زمان لا حقّ ما نسبت به بقاء آن امر موجود در سابق ظنّ شخصى پيدا شود.

۸- اينكه در زمان لا حقّ نسبت به آن امر موجود در سابق براى ما ظنّ شخصى حاصل شود.

۹- اينكه نسبت به بقاء و ارتفاع آن امر موجود در سابق دو احتمال متساوى الطرفين يعنى صرف شكّ براى ما حاصل شود.

* آيا در همه صور مذكوره استصحاب جارى مى‌شود؟

خير، در چهار صورت اوّل، بالاجماع استصحاب جارى نمى‌شود، چونكه با وجود دليل اجتهادى اعمّ از اينكه علمى باشد و يا ظنى، نوبت به استصحاب نمى‌رسد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (انّ المناط فى اعتبار الاستصحاب ...) چيست؟

اين است كه:

۱- اگر ما استصحاب را از باب اخبار حجّت بدانيم بايد بگوئيم كه در پنج صورت اخير استصحاب جارى مى‌شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۷۴

به عبارت ديگر: كسانى كه استصحاب را از شرع يعنى اخبار لا تنقض اخذ كرده‌اند آن را از اصول تعبديّه بحساب آورده و فرقى نمى‌گذارند كه انسان ظنّ به بقاء داشته باشد و يا ظنّ به ارتفاع و يا اينكه شكّ متساوى الطرفين يعنى كه در هر سه حالت، استصحاب جارى مى‌كنند. چرا؟

زيرا در لسان روايات آنچه موضوع استصحاب است، مجرد عدم العلم است يعنى اگر در آن لا حقّ يقين به بقاء و يا ارتفاع ندارى استصحاب كن.

* دليل اين مطلب چيست؟

اين است كه: در لسان روايات شكّ را در برابر يقين قرار داده و مى‌فرمايد: لا تنقض اليقين بالشكّ بل انقضه بيقين آخر.

لكن اين تقابل: يا تقابل تناقض است، بدين معنا كه اين دو نسبت به هم ايجاب و سلب‌اند كه يقين دانستن است و شكّ ندانستن.

- و يا تقابل ملكه و عدم ملكه است، كه در اين صورت نيز شكّ يعنى عدم العلم در چيزى كه امكان دارد كه معلوم باشد، و اين قول حقّ است.

الحاصل: مراد در موضوع استصحاب عدم العلم است و عدم العلم پنج صورت اخير را شامل مى‌شود و لذا استصحاب در هر پنج صورت جارى مى‌گردد.

۲- و امّا اگر استصحاب را از باب حكم عقل و به مناط افاده ظنّ حجّت بدانيم بايد بگوئيم كه جريان استصحاب مختص به فرض ظنّ به بقاء است و ديگر شامل صورت شكّ نمى‌شود

به عبارت ديگر: كسانى كه استصحاب را از عقل گرفته‌اند و آن را از امارات ظنّيه مى‌دانند، و آن را همچون خبر واحد از باب ظنّ حجّت مى‌دانند، منتهى قائلين به اين مبنا خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخى از جمله مشهور فقها معتقدند كه مناط در اينجا ظنّ نوعى به بقاء است. يعنى: يقين سابق و شكّ لا حقّ بگونه‌اى است كه قابليت دارد كه براى نوع مردم، به حكم عقل، ظنّ به بقاء بياورد، و لو براى يك شخص خاصى چنين مظنّه‌اى در خارج حاصل نيايد.

در نتيجه: ظنّ شخصى، به بقاء ما كان، ملاك نمى‌باشد، و با نبود ظنّ شخصى هم استصحاب جارى مى‌شود. البته از اجراى اين اصول در فتاواى مشهور مى‌توان فهميد كه آن را از اصول عمليّه بحساب مى‌آورند، بدون اينكه شرط كنند كه شخص عامل حتما بايد ظان به بقاء حالت سابقه باشد.

۲- عده‌اى از اصوليين و فقها از جمله شيخ بهائى (ره) معتقد به ظنّ به بقاء هستند، آن‌هم ظنّ شخصى به عبارت ديگر:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۷۵

- از تعبيرات جماعتى از اصوليين و فقها شيعه استظهار مى‌شود كه مناط را در اينجا ظنّ شخصى به بقاء دانسته، و قانع به ظنّ نوعى نمى‌باشند.

يعنى: تو وقتى حقّ دارى استصحاب جارى كنى كه شخصا ظنّ به حالت سابقه داشته باشى.

* حاصل مطلب در (نعم ذكر شيخنا البهائى، فى الحبل المتين ...) چيست؟

بيان فرعى است از جناب مرحوم شيخ بهائى به اينكه: اگر كسى فى المثل يقين به طهارت داشت و سپس شكّ در حدث پيدا نمود وظيفه‌اش چيست؟ امّا در ذيل اين فرع فرموده است:

ظنى كه به بركت استصحاب براى فرد مكلّف حاصل مى‌شود، ثابت و بر يک حال و منوال نيست بلكه متغير بوده داراى شدت و ضعف است بدين معنا كه: هر اندازه كه زمان شكّ به يقين سابق نزديكتر باشد وجود ظنّ به بقاء قوى‌تر است و هرچه قدر فاصله آن زيادتر باشد اين ظنّ ضعيف‌تر است تا آنجا كه به نهايت ضعف مى‌رسد و بلكه در اثر طولانى شدن مدت تبديل به شكّ مصطلح مى‌شود، از اين بالاتر اگر باز هم مدت طولانى‌تر شود، ممكن است احتمال بقاء، موهوم و مرجوح شده و احتمال ارتفاع راجح مى‌گردد.

فى المثل: مثل كسى كه اوّل صبح وضو گرفته و داراى طهارت است، از يک طرف در ابتداى غروب شكّ پيدا مى‌كند در بقاء طهارتش، از طرف ديگر هم عادت ندارد كه تا غروب وضويش را حفظ نمايد، در هنگام غروب هم ظنّ به بقاء پيدا مى‌كند و هم ظنّ به ارتفاع، و لذا ظنّ يک حال ندارد.

الحاصل: مناط ظنّ به بقاء است و تا زمانى كه مكلّف ظنّ به بقاء دارد و لو ظنش ضعيف و ۵۱٪ هم باشد حقّ دارد كه استصحاب نمايد و لكن اگر ظنّ شخصى به بقاء نداشت حقّ اجراى استصحاب را ندارد.

* مراد از (و يظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ ...) چيست؟

اين است كه: مرحوم حاج آقا حسين خوانسارى پس از نقل كلام مزبور در دروس مى‌گويد:

اين سخن شيخ بهائى كه بر مبناى حجّيّت استصحاب از باب امارات است، سخن پسنديده و خوبى است، يعنى كه ما نيز ظنّ شخصى به بقاء را معتبر مى‌دانيم. امّا اشكال كار در اين است كه:

ما اصل مبنا را قبول نداريم، بدين معنا كه مثل محقّق سبزوارى و پدر شيخ بهائى، استصحاب را از باب اخبار حجّت مى‌دانيم و بر اين باوريم كه اخبار موضوع استصحاب را عدم العلم گرفته است كه شامل هر پنج صورت اخير مى‌شود. و لذا: اختصاص دادن استصحاب به صورت ظنّ به بقاء بر مبناى اخبار وجهى ندارد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۷۶

* مراد از (و يمكن استظهار ذلك من الشهيد فى الذكرى ...) چيست؟

اين است كه: از جمله كسانى كه ظنّ شخصى به بقاء ما كان از سخنشان استفاده مى‌شود، مرحوم شهيد اوّل در كتاب ذكرى است كه در آنجا فرموده: اينكه ما مى‌گوئيم: يقين سابق با شكّ لا حقّ منتقض نمى‌شود مرادمان اين نيست كه يقين و شكّ در آن واحد يكجا جمع مى‌شوند، چرا كه اين امر از محالات است، بلكه مراد ما اين است كه: چيزى كه وجود سابقش براى ما متيقّن بوده است

مثل حیات زید و یا عدالت عمر و ... در صورتی که در زمان لا حقّ شکّ به بقاء آن پیدا کنیم، استصحاب می‌کنیم بقاء را. و در باب استصحاب است که ظنّ با شکّ، یکجا جمع می‌شود، و نه یقین با شکّ.

* چه مطالبی از سخن فوق فهمیده می‌شود؟

اینکه مرحوم شهید، استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت می‌داند و لذا فرموده: فیؤول الی اجتماع الظنّ و الشکّ.

* چه اشکالاتی بر بیان شهید در رأی مزبور وجود دارد؟

۱- یکی اینکه ظنّ و شکّ هم در یکجا جمع نمی‌شوند بلکه این ظنّ و وهم‌اند که با هم جمع می‌شوند. چرا؟ زیرا ظنّ در طرفین، طرف راجح، و وهم آن طرف مرجوح است. و لذا مرحوم شهید باید می‌فرمود که: استصحاب برگشتش به این است که: ظنّ با وهم در یکجا جمع می‌شود و نه شکّ با ظنّ. فی المثل: ما ظنّ پیدا می‌کنیم که فلان زید زنده باشد، در این صورت آنچه طرف مرجوح و یا موهوم است این است که: مرده باشد. و لذا این دو در این صورت با هم جمع می‌شوند.

۲- دیگر اینکه از تعبیر شهید به الیقین لا ینقض بالشکّ بدست می‌آید که ایشان استصحاب را از باب اخبار حجّت می‌داند، در عین حال ظنّ را مطرح و مورد بحث قرار داده است.

و لذا در پاسخ به ایشان می‌گوئیم: اگر استصحاب را از اخبار بگیریم، دیگر ظنّ شخصی به بقاء و یا ظنّ نوعی به آن ملاک نمی‌باشد، چرا که اخبار لا تنقض تعبّدا استصحاب را در حقّ ما حجّت می‌دانند.

* مراد شیخ از (فتأمّل) در پایان بحث چیست؟

این است که: اگرچه شهید اوّل تعبیر کرده است به اینکه الیقین لا ینقض بالشکّ، و لکن نمی‌توان قطعی حکم کرد که تعبیر مزبور را از روایات اخذ نموده، بلکه شاید تعبیری است که به ذهن خودش رسیده است.

پس: از حکم عقل است که استصحاب را به مناط ظنّ حجّت می‌داند، آن‌هم ظنّ شخصی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۷

متن

الخامس أنّ المستفاد من تعریفنا السابق[۶۰]- الظاهر فی استناد الحکم بالبقاء إلی مجرد الوجود السابق- أنّ الاستصحاب یتقوّم بأمرین:

أحدهما: وجود الشیء فی زمان، سواء علم به فی زمان وجوده أم لا. نعم، لا بدّ من احراز ذلک حین إرادة الحکم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعتبر، و أمّا مجرّد الاعتقاد بوجود شیء فی زمان مع زوال ذلک الاعتقاد فی زمان آخر، فلا یتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحی و إن توهّم بعضهم:[۶۱] جریان عموم «لا تنقض» فیه، کما سننبّه علیه.

و الثانی: الشکّ فی وجوده فی زمان لا حق علیه؛ فلو شکّ فی زمان سابق علیه فلا استصحاب، و قد یطلق علیه الاستصحاب القهقری مجازا.

ثمّ المعتبر هو الشکّ الفعلیّ الموجود حال الالتفات إلیه، أمّا لو لم یلتفت فلا استصحاب و إن فرض الشکّ فیه علی فرض الالتفات.

فالمتیقّن للحدث إذا التفت إلی حاله فی اللاحق فشکّ، جری الاستصحاب فی حقّه، فلو غفل عن ذلک و صلّی بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهارة، و لا یجری فی حقّه حکم الشکّ فی الصحّة بعد الفراغ عن العمل؛ لانّ مجراه الشک الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل.

نعم، لو غفل عن حاله بعد الیقین بالحدث و صلّی، ثمّ التفت و شکّ فی کونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا، جری فی حقّه قاعدة الشک بعد الفراغ؛ لحدوث الشکّ بعد العمل و عدم وجوده قبله حتّی یوجب الامر بالطهارة و النهی عن الدخول فیه بدونها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۸

نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لو لا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم.

ترجمه

امر پنجم: (در اینکه قوام استصحاب به دو چیز است؛ یقین به حدوث و شکّ در بقاء)

اشاره

از تعریف قبلی ما مبنی بر اینکه: حکم به بقاء مستند و مترتب است بر صرف وجود سابق، استفاده می‌شود که استصحاب مصطلح با دو امر (و یا دو رکن رکین) قوام می‌یابد:

۱- وجود شیء (اعمّ از اینکه حکم شرعی باشد مثل وجوب و ... و یا موضوع حکم شرعی باشد مثل عدالت زید، حیات عمر، کریّت آب و ...) در زمان سابق محرز و مسلّم باشد، چه علم و یا ظنّ (معتبری) به آن وجود سابق، همراه و همزمان با اصل وجود آن باشد یا نه؟

بله، به هنگام حکم به بقاء (که استصحاب وجود قبلی است) احراز علم (به وجود شیء مثل عدالت شیء و یا حیات عمر و ...) و یا ظنّ (مثل شهادت دو نفر) به وجود قبلی (مثل عدالت زید و ...) لازم است.

امّا به صرف اعتقاد به وجود یک شيء در یک زمانی (سابق) با وجود زوال آن اعتقاد (با آمدن شکّ) در زمان دیگر (و اینکه شک کنیم که آیا اصلا از اوّل چنین چیزی بوده یا نه؟) استصحاب مصطلح تحقّق نمی‌یابد (یعنی شکّ می‌باید شکّ در بقاء و استمرار آن موجود قبلی باشد که شکّ طاری نامیده می‌شود و نه در اصل تحقّق آنکه شکّ ساری گفته می‌شود، چرا که شکّ ساری یقین سابق به وجود شیء را متزلزل می‌کند، اگرچه برخی مثل مرحوم کاشف الغطاء توهّم کرده‌اند که اخبار لا تنقض قانون شکّ ساری را نیز شامل می‌شود، چنانکه بزودی خواهد آمد که این قاعده مشمول آن اخبار نیست و قانون شکّ جاری حجّت نخواهد بود).

۲- شکّ در وجود آن شیء در زمان لا حقّ و آینده (پس از احراز اصل وجودش در سابق) پس اگر شکّ شود در وجود چیزی در گذشته (که اکنون به وجودش یقین داریم)، اطلاق می‌شود برآن استصحاب قهقری مجازا.

سپس شیخ می‌فرماید: آنچه به هنگام التفات به استصحاب (یعنی حالت سابقه) لازم است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۹

یقین و شکّ فعلی و موجود است (و نه فرضی) و امّا اگر التفات و توجهی در کار نباشد، استصحابی در کار نخواهد بود، اگرچه فرض شود که شکّ در آن برفرض التفات است (خلاصه اینکه استصحاب تنها در فرض شکّ فعلی جاری است و نه در فرض تقدیری).

پس: کسی که یقین دارد به حدث (در ساعت ۸ صبح) در صورتی که توجّه کند به حال خودش در زمان بعد (مثلا ۱۲ بعد از ظهر) پس شکّ کند (که آیا پس از یقین به حدث وضو گرفته است یا نه؟) استصحاب (عدم طهارت) در حقّ او جاری می‌شود (چرا که در چنین فرضی ارکان استصحاب تام است و یقین و شکّ او فعلی است و لذا باید وضو بگیرد).

پس اگر غفلت کند از این استصحاب عدم طهارت، و نماز بخواند، نمازش باطل است بخاطر امر سابق به وضو (یعنی باید اعاده کند چرا که به حکم استصحاب ساعت ۱۲ حقّ ورود به نماز را نداشت و دستور بر این بود که برو وضو بگیر)

و نیز حکم شکّ به صحت بعد از اتمام عمل هم در حقّ او جاری نمی‌شود، چرا که مجرای (قاعده فراغ) شکّ حادث بعد از عمل است و نه این شکی که در مرحله قبل از عمل حاصل شده و به فعلیت رسیده است (یعنی قاعده فراغ کاری با شکهای قبل العمل

ندارد).

بله، اگر پس از یقین به حدث (در ساعات قبل) از حال خود غافل شده، نماز بخواند و پس از نماز متوجه حال خود شود و شک کند که آیا در حال نماز طاهر بوده و یا محدث قاعده شکّ پس از فراغ در حقّ او جاری می‌شود (و نه قاعده استصحاب) چرا که شکش پس از عمل حادث شده است و قبل از عمل این شکّ وجود نداشته است، تا موجب امر به طهارت و وضوء و نهی از ورود به نماز شود.

بله، این شکّ لا ـ حقّ، به حکم استصحاب عدم طهارت موجب اعاده نماز می‌شود لکن در صورتی که حکومت قاعده شکّ بعد الفراغ در حقّ او وجود نداشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۰

تشریح المسائل

* موضوع و مدار بحث در امر پنجم چیست؟

بیان ارکان و مقوّمات استصحاب و اشاره‌ای اجمالی به پنج قاعده ذیل است:

۱- قاعده مقتضی ۲- قاعده الیقین و یا شکّ ساری ۳- استصحاب قهقرائی ۴- استصحاب تعلیقی ۵- استصحاب مصطلح.

* منظور از (انّ المستفاد من تعریفنا السابق ...) چیست؟

این است که: استصحاب مصطلح بر دو رکن و دو ستون مستحکم استوار است که هریک مخدوش شود، ساختمان استصحاب فرومی‌پاشد.

۱- یکی محرز و مسلّم بودن وجود یک شیء (مستصحب) در زمان سابق است اعمّ از اینکه یک حکم شرعی باشد، مثل وجوب، حرمت و ... و یا اینکه موضوع حکم شرعی باشد، مثل عدالت فلان زید و یا کریّت فلان ظرف آب و یا حیات فلان عمر و ... به نحوی که پس از عروض شکّ نیز آن وجود سابق در ظرف خودش مفروغ عنه باشد و لذا صرف اعتقاد به وجود سابق که با آمدن شکّ زائل شده و از بین می‌رود، کافی نیست.

به عبارت دیگر: شکّ ما باید در بقاء و استمرار آن موجود پیشین باشد و نه در اصل تحقّق آن به عبارت دیگر: شکّ ما باید شکّ طاری باشد و نه شکّ ساری.

* مراد از شکّ طاری چگونه شکی است؟

شکی است که پس از احراز وجود یقین سابق حاصل شده و قدرت سرایت به یقین سابق در وجود ما کان را ندارد.

البته، فرقی نمی‌کند که یقین حاصل‌شده، همزمان و همراه با اصل تحقّق متیقّن باشد و یا اینکه نه در زمان بعد حاصل شود، آنچه مهم است این است که: اصل وجود شیء در سابق مسلم و محرز است، فی المثل: زید هفته گذشته قطعا و مسلّما عادل بود و من هم از همان هفته گذشته به عدالت او آگاه بودم، و لکن امروز در بقاء عدالتش شکّ دارم، و یا اینکه نه علم من به عدالت زید در امروز حادث شده است، یعنی امروز یقین حاصل کرده‌ام که زید در هفته گذشته عادل بوده است، درهرصورت شکی که پس از این یقین حاصل می‌شود طاری و غیر سرایت‌کننده به یقین سابق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۱

* مراد از شکّ ساری چگونه شکی است؟

شکی است که پس از تحصیل یقین، حادث می‌شود و لکن سرایت‌کننده به گذشته‌هاست تا آنجا که یقین سابق را متزلزل می‌کند به

نحوی که شکّ می‌کنیم که آیا زید از همان آغاز عادل بوده است و یا اینکه ما خیالاتی شده و گمان می‌کردیم که او عادل بوده است.

حاصل مطلب اینکه: چنین مواردی مجرای قاعده شکّ ساری است و نه استصحاب مصطلح، و حال آنکه اخبار لا تنقض شامل استصحاب مصطلح می‌شود و لذا انما الکلام در حجیّت قاعده الیقین است.

* مراد از (و ان توهّم بعضهم جریان عموم لا تنقض فیه ...) چیست؟

این است که: برخی از اصولیین من جمله مرحوم کاشف الغطاء مدّعی شده‌اند که اخبار لا تنقض، قانون شکّ ساری را نیز شامل می‌شود، و حال آنکه این قاعده مشمول اخبار مزبور نمی‌شود، علاوه بر اینکه دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد و لذا فاقد حجیّت است.

۲- شکّ در وجود آن شیء، در زمان لا حقّ و آینده، پس از اینکه اصل وجود در گذشته محرز شده است.

حاصل مطلب اینکه: در استصحاب مصطلح، قضیه متیقّنه و یا متعلّق الیقین سابق، به زمان گذشته مربوط است و قضیه مشکوکهٔ و یا متعلّق الشکّ لاحق به زمان حال و آینده مربوط است.

حال: معنای استصحاب کشاندن حکم آن موجود سابق، به زمان لا حقّ است.

* غرض از (فلو شکّ فی زمان سابق علیه فلا استصحاب ...) چیست؟

این است که: اگر شکّ در زمان لاحق نسبت به وجود سابق پیدا شود، بدین معنا که یقین ما لا حقّ و شکّ ما سابق باشد، و به عبارت دیگر: متعلّق الیقین حال و استقبال باشد و متعلّق الشک ماضی و گذشته، از حکم استصحاب مصطلح خارج بوده و محل اجرای استصحاب قهقری است. یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهیم استصحاب کنیم باید حکم الآن را به زمانهای گذشته بکشانیم و سرایت دهیم.

فی المثل: امروز من یقین دارم که زید عادل است و لکن شکّ دارم که آیا دیروز هم عادل بوده یا نه امروز عادل گردیده است؟ در اینجا: استصحاب کردن، در حقیقت کشاندن حکم فعلی به سابق است، که چنین استصحابی فاقد حجیّت است، چرا که مشمول اخبار لا تنقض نیست.[۶۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۸۱

مهٔ بفرمائید که هریک از یقین سابق و شکّ لا حقّ بر چند گونه و در چه موردی است؟

بر دو گونه است: ۱- یقین و شکّ فعلی ۲- یقین و شکّ تقدیری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۱۱، ص: ۸۲

۱- یقین و شکّ فعلی در مواردی است که مکلّف ملتفت و متوجه حال و وضعیت خودش شده است، و بالفعل یقین سابق به اصل وجود شیء در خارج و شکّ لا حقّ در بقاء برای او پیدا شده است، و فرض و تقدیری در کار نیست.

۲- یقین و شکّ تقدیری و فرضی در موردی است که شخص مکلّف بالفعل متوجه حال و وضعیت خود نشده است تا ببیند که شکّ در بقاء دارد یا نه، چرا که غافل بوده است و لکن وضعیت بگونه‌ای است که اگر به حال خودش توجّه کند، برای او شکّ در بقاء پیدا می‌شود.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (ثمّ المعتبر هو الشک الفعلیّ الموجود حال الالتفات الیه ...) چیست؟

این است که: اگر یقین و شکّ فعلی باشند و موجود و نه فرضی، معتبر بوده و محل اجرای استصحاب است، و لکن اگر التفات و توجهی در کار نباشد، استصحابی در کار نیست اگرچه فرض شود که شکّ در آن به فرض التفات است، و لذا انما الکلام در

موردی است که شکّ ما تقدیری باشد.

* ثمره این بحث در کجاها ظاهر می‌شود؟

در امثال فرع فقهی ذیل که دارای چهار مرحله است و تحت متون مربوط به خود می‌آید.

* منظور از (فالمتیقّن للحدث اذا التفت الی حاله فی اللاحق فشکّ ...) چیست؟

بیان اولین مرحله از یک فرع فقهی است مبنی بر اینکه: اگر فی المثل یکی از اهل تقوی پس از نماز صبح یقین به حدث پیدا نمود، لکن پس از آن غافل شد و لکن نزدیک نماز ظهر ملتفت شد که پس از نماز صبح محدث بوده است ولی نمی‌داند که در این مدت وضو ساخته است یا نه؟

در چنین فرضی ارکان استصحاب یعنی یقین سابق و شکّ لاحق او بالفعل موجود است و لذا استصحاب می کند عدم طهارت و یا به تعبیر دیگر بقاء حدث را.

در نتیجه چنین شخصی باید وضو بگیرد و ورود به نماز بدون وضو برای او حرام است.

* پس غرض از (فلو غفل عن ذلک و صلّی ...) چیست؟

بیان صورتی دیگر از همان مرحله اوّل است مبنی بر اینکه اگر این شخصی که قبل از نماز ظهر ملتفت محدث بودن خود پس از نماز صبح شده است ولی شکّ در وضو ساختن خود در این فاصله دارد، بطور کلّی تا بعد از خواندن نماز ظهر و عصر غافل شد که قبل از ظهر استصحابی کرده و لکن پس از نماز ظهر و عصرش دوباره ملتفت شد که قبل از ظهر استصحابی کرده است، نمازش باطل است و باید آن را اعاده کند چرا؟ زیرا به حکم استصحاب قبل از ظهر محدث بوده و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۳

حقّ ورود به نماز را نداشته و باید برای نماز ظهر و عصرش وضو می گرفته است.

* مراد از (و لا یجری فی حقه حکم الشکّ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا در فرض فوق قاعده فراغ جاری نمی‌شود؟ که شیخ در پاسخ می‌فرماید: خیر، بخاطر اینکه قاعده فراغ اختصاص دارد به شکی که پس از عمل حادث می‌شود و حال آنکه شکّ فرد مزبور در اینجا قبل از نماز ظهر حاصل شده و به فعلیت رسیده است.

* حاصل مطلب در (نعم، لو غفل عن حاله بعد الیقین بالحدث و صلّی ...) چیست؟

بیان مرحله دوّم در فرع فقهی مزبور است مبنی بر اینکه: شخص مزبور قبل از ظهر یقین به حدث پیدا می کند سپس بطور کلّی غافل می‌شود تا اینکه نماز ظهر و عصرش را هم می‌خواند، آنگاه متوجه می‌شود که قبل از ظهر محدث بوده است و بعد از آن غافل شده است لکن در این حال توجّه هم نمی‌داند که آیا در این فاصله وضو ساخته است یا نه؟ در این صورت نیز چون شکّ او در وضو گرفتن قبل از نماز و در حالت غفلت به فعلیت نرسیده است، شکّ تقدیری دارد. یعنی چه؟

یعنی اکنون که ملتفت شد شکش مقدر است به نحوی که اگر قبل از نماز ملتفت می‌شد چنین شکی برایش فعلیت پیدا می کرد.

حال: ثمره دو قول در اینجا ظاهر می‌شود بدین معنا که:

۱- ما که شکّ فعلی را در اجرای استصحاب معتبر می‌دانیم می گوئیم استصحاب عدم طهارت در اینجا جاری نمی‌شود چرا که ارکانش ناتمام است.

بله، قاعده فراغ در چنین موردی جاری است چرا که شکّ این مصلی در صحت و بطلان نماز بعد از عمل حادث و فعلی شده است و قاعده مزبور حکم می کند که او به این شکّ اعتنا نکند.

۲- و آنها که در اجرای استصحاب شکّ تقدیری را هم کافی می‌دانند معتقدند که در اینجا نسبت به نمازی که این فرد خوانده

است استصحاب عدم طهارت شده و حکم به بطلان این نماز می‌کنند.

* پس مرحله سوّم چیست و چگونه است؟

در حقیقت همان فرض و مرحله دوّم است با این تفاوت که در این مرحله کاری به حال قبل از نماز ندارد تا بگوید که شکّ تقدیری است و بی‌فایده، بلکه با حال پس از نماز کار دارد، یعنی می‌گوید: یقین سابق به محدث بودن یعنی در قبل از ظهر دارم، شکّ لا حقّ در بقاء آن‌هم که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۴

دارم پس استصحاب می‌کنم عدم طهارت را در طول این مدت و نتیجه می‌گیرد که پس نمازم باطل بوده است حال سؤال این است که: آیا اجرای استصحاب در اینجا صحیح است یا نه؟

شیخ می‌فرماید: بله، اجرای این استصحاب فی حد نفسه بلامانع است، و لکن مانع دیگری سر راه است و آن قاعده فراغ است که می‌گوید: به شکّ بعد از عمل اعتنا نکن و بگو ان‌شاءالله نمازی که خوانده‌ام صحیح بوده است چرا که قاعده الیقین حاکم و مقدم بر قاعده استصحاب است.

* فرض و یا مرحله چهارم چیست؟

چون محل بحث نیست، شیخ آن را مطرح نفرموده و ما نیز از طرح آن خودداری می‌کنیم.

* پس غرض شیخ از (فافهم) چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه این استصحاب ذاتا و با قطع نظر از حکومت قاعده فراغ جاری نمی‌باشد، چرا که اصل مثبت است.

* جهت اطلاع بفرمائید چه تفاوتی میان قاعده مقتضی و مانع با قاعده استصحاب وجود دارد؟

۱- در قاعده مقتضی و مانع، قضیه متیقّنه ما با قضیّه مشکوکه دو چیز است بدین صورت که ما به وجود مقتضی یقین داریم و لکن در وجود مانع شکّ داری.

۲- و لکن در استصحاب، قضیّه متیقنه با قضیّه مشکوکه وحدت دارند. فی المثل: عدالت فلان زید در دیروز متیقّن بود و لکن همان متیقّن دیروز امروز مشکوک است که تفصیل مطلب خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۵

متن

السادس فی تقسیم الاستصحاب إلی أقسام؛ لیعرف أنّ الخلاف فی مسألة الاستصحاب فی کلها أو فی بعضها، فنقول:

إنّ له تقسیما باعتبار المستصحب.

و آخر باعتبار الدلیل الدالّ علیه.

و ثالثا باعتبار الشکّ المأخوذ فیه.

[تقسیم الاستصحاب باعتبار المستصحب][۶۳] أمّا بالاعتبار الأول فمن وجوه:

الوجه الاوّل:

من حیث انّ المستصحب قد یکون أمرا وجودیّا- کوجوب شیء أو طهارة شیء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلک- و قد یکون عدمیّا و هو علی قسمین:

أحدهما: عدم اشتغال الذمّ بتکلیف شرعیّ، و یسمّی عند بعضهم[۶۴] ب: «البراءة الاصلیّة» و «أصالة النفی».

و الثانی: غیره، کعدم نقل اللفظ عن معناه، و عدم القرینة، و عدم موت زید و رطوبة الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل، و نحو ذلک.

و لا خلاف فی کون الوجودیّ محلّ النزاع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۶

ترجمه

امر ششم در تقسیم استصحاب است

اشاره

به اقسام (نه گانه‌ای) تا معلوم شود که اختلاف و نزاع در مسئله استصحاب، در تمام استصحابات (اعمّ از جاری‌شونده در امور وجودیّه و عدمیّه) است، و یا اینکه نه تنها در برخی از استصحابات (یعنی جاری‌شونده در امور وجودیّه) است، و لذا می گوئیم برای استصحاب:

۱- تقسیمی به اعتبار و لحاظ مستصحب است.

۲- تقسیم دیگری به اعتبار دلیلی است که دلالت بر استصحاب دارد.

۳- و تقسیمی هم به اعتبار شکّ در مستصحب است.

(تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب)

اشاره

استصحاب به اعتبار مستصحب از وجوه مختلفی قابل تقسیم است:

[وجه اول: مستصحب گاهی یک امر وجودی و گاهی هم یک امر عدمی می‌باشد]

اشاره

و امّا وجه اوّل: از این جهت است که مستصحب گاهی یک امر وجودی می‌باشد، مثل وجوب یک شیء (مثلا نماز یا روزه) یا طهارت و پاکی یک شیء است و یا رطوبت و تری یک جامه است و نحو ذلک، و گاهی هم یک امر عدمی می‌باشد، که این امر عدمی خود بر دو قسم است:

یکی از این دو قسم: عدم اشتغال ذمّه است به تکلیف شرعی، که برخی از آن تعبیر می کنند به برائت اصلیه و اصالهٔ النفی.

و قسم دوّم: امر عدمی (عرضی و غیر اصلی) است که غیر از امر عدمی اصلی است، مثل:

اصالت عدم نقل لفظ از معنایش و اصالت عدم القرینه و عدم موت زید و عدم رطوبت جامه و حدوثی که موجب وضو و غسل است و نحو ذلک.

و در اینکه استصحابات وجودیّه محل نزاع و اختلاف‌اند، اختلافی بین علماء وجود ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۷

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید در امر ششم به چه چیزی پرداخته شده است؟

به تقسیمات استصحاب از جنبه‌های مختلف پرداخته است، چرا که امر ششم به عنوان مقدمه‌ای است برای بحث‌های بعدی.

* تقسیماتی که در اینجا ذکر می‌شود بر چه مبنائی است؟

بر مبنای مشهور است که برخی مورد قبول شیخ نیست و برخی هم تکراری ولی دارای فایده است.

* آیا تقسیمات صورت گرفته در اینجا همه تقسیمات باب استصحاب است؟

خیر، اهم تقسیمات این باب است.

* باتوجّه به مقدمه فوق بفرمائید تقسیمات سه‌گانه استصحاب به چه اعتباری است؟

تقسیمات استصحاب به سه اعتبار و یا به تعبیر دیگر از سه ناحیه است:

۱- به اعتبار مستصحب ۲- به اعتبار دلیل استصحاب ۳- به اعتبار شکّ لا حقّ.

به عبارت دیگر:

۱- استصحاب به اعتبار مستصحب، تقسیماتی دارد، چرا که هر استصحابی یک مستصحب می‌خواهد و به تعبیر دیگر استصحاب به اعتبار یقین سابق، خود دارای تقسیماتی است، چرا که آن شیئی که قبلا بوده اکنون در صورتهای مختلفی متصور است.

۲- استصحاب به ملاحظه دلیلی که برآن دلالت دارد نیز تقسیماتی دارد، چرا که یقین سابق از روی دلیل بوده است و نه بدون دلیل، که این دلیل هم یا شرعی بوده است و یا عقلی.

۳- استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ نیز دارای تقسیماتی است چونکه شکّ لا حقّ نیز خود صور مختلفی دارد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (امّا بالاعتبار الأول فمن وجوه ...) چیست؟

این است که: استصحاب به اعتبار مستصحب از وجوه مختلف قابل تقسیم است.

* وجه اوّل این تقسیم چیست؟

از آنجا که مستصحب:

۱- گاهی یک امر وجودی است، مثل عدالت زید، حیات عمر، پاک بودن فلان مایع و یا نجس بودن فلان حیوان و یا حرام بودن فلان مایع و یا واجب بودن فلان عمل و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۸

۲- و گاهی یک امر عدمی است که این امر عدمی خود بر دو قسم است:

الف: گاهی این امر عدمی، عدم اصلی است مثل عدم اشتغال ذمّه به تکلیف شرعی که به عناوین مختلفی از آن تعبیر می‌شود، از جمله: استصحاب عدم ازلی، استصحاب برائت اصلیه، استصحاب حال شرع، استصحاب حال صغری منتهی:

۱- گاهی استصحاب می‌کنیم عدم وجود و یا وجوب و یا حرمت این امر وجودی را و فی المثل می‌گوئیم: قبل از آفرینش انسان فلان حکم نبوده پس از خلقت انسان و قبل از شریعت اسلام هم این حکم نبود، پس از شریعت اسلام و قبل از دوران بلوغ هم این حکم نبود، حال پس از دوران بلوغ و یا عقل من شکّ می‌کنم که آیا این تکلیف بدوش من آمده است یا نه؟ استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

۲- و گاهی استصحاب می‌کنیم وجود یا وجوب و یا حرمت این امر وجودی را و فی المثل می‌گوئیم: صوم رمضان بعنوان یک عمل خارجی در گذشته و در فلان ماه واجب بود اکنون شک دارم که اکنون هم صوم در ان ماه واجب است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم وجوب صوم را.

و یا فی المثل می گویم: می‌دانم که قبلا طهارت شرط ورود به نماز بود و لکن الآن شکّ دارم که آیا این شرط هنوز هم شرط ورود به نماز است یا نه؟ استصحاب می کنم طهارت را.

ب: و گاهی این امر عـدمی، از عـدمهای غیر اصـلی یعنی عرضـی است مثل عـدم کریّت فلان آب، و یا عدم خمریت فلان مایع و یا عدم بولیت آن و یا عدم موت فلان شخص و یا عدم ذهاب ثلثین در عصیر عنبی.

فی المثل: فلان آب قبلا به حـد کریّت نرسـیده بود، اکنون شکّ دارم که به حـد کریّت رسـیده است یا نه؟ استصـحاب می کنم عدم کریّت را و هکذا.

* حاصل مطلب در (و لا خلاف فی کون الوجودیّ محلّ نزاع) چیست؟

بیان حکم مسئله است و لـذا می‌فرمایـد: در اینکه استصـحاباتی که در امر وجودیّه جاری می‌شوند محل نزاع و اختلاف‌اند، اختلافی نیست و لذا نقل اقوالی که پیرامون حجّیت استصحاب خواهد شد همه شامل امور وجودیّه خواهند بود.

* پس انما الکلام در چیست؟

در استصـحابات جاریه در اعـدام و امور عـدمیّه آن‌هم در هر دو قسم است به این معنا که آیا استصـحابات جاریه در امور عـدمیّه نیز محل نزاع‌اند و یا اینکه حجّیت این گونه استصحابات مسلّم بوده و از محل نزاع خارج‌اند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۹

متن

و امّا العـدمی، فقد مال الاسـتاذ[۶۵] (قـدس سره) إلی عـدم الخلاـف فیه، تبعا لما حکاه عن استاذه السـید صاحب الریاض (ره): من دعوی الإجماع علی اعتباره فی العدمیّات.

و استشـهد علی ذلک- بعد نقل الإجماع المذکور- باسـتقرار سـیرهٔ العلماء علی التمسّک بالاصول العدمیّهٔ، مثل: أصالهٔ عدم القرینهٔ و النقل و الاشتراک و غیر ذلک، و ببنائهم هذه المسألهٔ علی کفایهٔ العلّهٔ المحدثهٔ للإبقاء.

أقول: ما استظهره (قدس سره) لا یخلو عن تأمّل:

امـا دعوی الاجمـاع، فلا مسرح لها فی المقام مع ما سیمرّ بک من تصـریحات کثیر بخلافها، و إن کان یشـهد لها ظاهر التفتازانی فی شرح الشرح؛ حیث قال:

«إنّ خلاـف الحنفیّهٔ المنکرین للاستصـحاب إنّمـا هو فی الاثبات دون النفی الاصـلیّ»[۶۶] و اما سـیرهٔ العلماء، فقـد اسـتقرّت فی باب الالفاظ علی التمسّک بالاصول الوجودیهٔ و العدمیّهٔ کلتیهما.

قـال الوحیـد البهبهـانی فی رسـالته الاستصـحابیّهٔ- بعـد نقـل القول بإنکـار اعتبـار الاستصـحاب مطلقـا عن بعض، و إثباته عن بعض، و التفصیل عن بعض آخر- ما هذا لفظه:

لکنّ الـذی نجد من الجمیع- حتی من المنکر مطلقا- أنّهم یستدلّون بأصالهٔ عدم النقل، فیقولون: الأمر حقیقهٔ فی الوجوب عرفا، فکذا لغهٔ؛ لاصالهٔ عـدم النقـل، و یسـتدلّون بأصالـهٔ بقـاء المعنی اللغـویّ، فینکرون الحقیقـهٔ الشـرعیهٔ، إلی غیر ذلـک، کمـا لاـ یخفی علی المتتبع[۶۷] انتهی.

و حینئذ، فلا شهادهٔ فی السیرهٔ الجاریهٔ فی باب الالفاظ علی خروج العدمیّات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۰

ترجمه

(کلام شریف العلماء در خروج عدمیّات از محل نزاع)

اشاره

و امّا در رابطه با استصحابات عدمی: استاد شریف العلماء مازندرانی، به تبع از مطلبی که آن را از استادش مرحوم صاحب ریاض حکایت کرده مبنی بر ادعای اجماع بر اعتبار استصحاب در عدمیات، تمایل پیدا کرده (و معتقدات) به عدم اختلاف بین فقها بر اینکه استصحابات عدمیّه از محل بحث خارج و اعتبار آنها مسلّم است (و تنها وجودیات‌اند که محل بحث‌اند).

و پس از نقل اجماع مذکور، در اثبات مدعای مزبور به استقرار سیره علماء بر تمسّک به اصول عملیّه، مثل اصالت عدم قرینه و عدم نقل و عدم اشتراک و هکذا ... و به بنای آنها در این مسئله بر کفایت علّت محدثه در بقاء شیء موجود، استشهاد کرده است.

(مناقشه شیخ در کلام شریف العلماء)

جناب شیخ در پاسخ به رأی شریف العلماء می‌فرماید: آنچه از کلام ایشان استظهار می‌شود خالی از اشکال نمی‌باشد.

۱- و امّا ادعای اجماع ...

۲- و امّا سیره و یا اجماع عملی فقهاء در باب الفاظ، بر استفاده از یک سلسله اصول عدمیّه (مثل اصالهٔ عدم النقل، اصل عدم اشتراک، عدم قرینه و ...) و یک سلسله اصول وجودی (مثل اصالهٔ الظهور، اصالهٔ العموم و ...) مستقرّ شده است (نه اینکه تنها بر اصول عدمیّه مستقر شده باشد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۱

متن

و امّا استدلالهم علی إثبات الاستصحاب باستغناء الباقی عن المؤثّر الظاهر الاختصاص بالوجودیّ- فمع أنّه معارض باختصاص بعض أدلّتهم الآتی بالعدمی، و بأنّه یقتضی أن یکون النزاع مختصّا بالشکّ من حیث المقتضی لا من حیث الرافع- یمکن توجیهه: بأنّ الغرض الاصلیّ هنا لمّا کان هو التکلّم فی الاستصحاب الذی هو من أدلّهٔ الاحکام الشرعیّهٔ، اکتفوا بذکر ما یثبت الاستصحاب الوجودیّ. مع أنّه یمکن أن یکون الغرض تتمیم المطلب فی العدمیّ بالاجماع المرکّب، بل الاولویّهٔ؛ لانّ الموجود إذا لم یحتج فی بقائه إلی المؤثّر فالمعدوم کذلک بالطریق الاولی.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألهٔ ب «استصحاب الحال»، و تعریفهم له، ظاهر الاختصاص بالوجودیّ، الّا أنّ الوجه فیه: بیان الاستصحاب الذی هو من الادلّهٔ الشرعیّهٔ للاحکام؛ و لذا عنونه بعضهم- بل الاکثر- ب «استصحاب حال الشّرع».

و ممّا ذکرنا یظهر عدم جواز الاستشهاد[۶۸] علی اختصاص محلّ النزاع بظهور قولهم فی عنوان المسألهٔ: «استصحاب الحال»، فی الوجودیّ؛ و الا لدلّ تقیید کثیر منهم العنوان ب «استصحاب حال الشرع»، علی اختصاص النزاع بغیر الامور الخارجیّهٔ.

ترجمه

(استدلال حضرات بر اختصاص استصحاب به وجودیات و مناقشه شیخ در آن)

اشاره

و امّا استدلال حضرات بر اثبات (حجیّت) استصحاب به سبب بی‌نیاز بودن شیء موجود در بقاء از علّت (و یا مؤثر) ظهور دارد در اختصاص داشتن استصحاب به امور وجودیّه، در صورتی که این استدلال حضرات معارض است:

۱- با اینکه برخی از ادلّه آنها اختصاص دارد به امور عدمیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۲

۲- و به اینکه اقتضاء می‌کند که نزاع مختص به شکّ در مقتضی باشد و نه به شکّ در رافع (و حال آنکه هر دو محل بحث است و دلیلی بر خروج یک قسم وجود ندارد).

۳- و توجیه استدلال مزبور ممکن است به اینکه: چون غرض و هدف اصلی دانشمندان اصولی در اینجا، سخن در استصحابی است که از ادلّه (دست‌یابی به) احکام شرعیّه است (و احکام شرعیّه از امور وجودیه‌اند)، به ذکر اموری اکتفا کرده‌اند که مثبت استصحاب وجودی است.

۴- در صورتی که امکان دارد که غرض تتمیم و تعمیم مطلب در امور عدمی با انضمام اجماع مرکب باشد (که جمعی مطلقا استصحاب را حجّت می‌دانند و برخی مطلقا آن را حجّت نمی‌دانند و جمعی بین وجودی و عدمی تفصیل داده، عدمی را حجّت و وجودی را حجّت نمی‌دانند و لکن همه قبول دارند که کسی تفصیل نداده میان وجودی و عدمی به اینکه وجودی را حجّت بداند و عدمی را حجّت نداند و لذا اگر به حکم دلیل سوّم وجودی حجّت باشد، به حکم این اجماع مرکب عدمی هم حجّت است).

۵- بلکه اعتبار استصحاب در عدمیات به اولویت باشد زیرا اگر امر موجود و باقی در بقایش نیازمند به مؤثر نباشد، پس در عدمیات به طریق اولی چنین است که امر عدمی در استمرارش نیازمند به علّت نباشد.

(دلیل چهارم حضرات بر اینکه عدمیات از محل نزاع خارجند)

اشاره

بله، ظاهر عنوان حضرات برای مسئله استصحاب به استصحاب حال (یعنی حال وجودی) و تعریفشان از آن (به بقاء ما کان)، اختصاص به استصحاب (امور) وجودی دارد، (این نیست) مگر اینکه وجه و دلیل این تعبیر یعنی عنوان استصحاب الحال، بیان (و زنده کردن) همان استصحابی باشد که از ادلّه شرعیّه (برای استنباط) احکام الهی است، و لذا بعضی از حضرات و بلکه اکثر آنان از آن تعبیر به استصحاب حال شرع (یا حکم شرعی) کرده‌اند (که ظهور در استصحابات جاریه در احکام شرعیّه دارد چرا که هدف اصلی بیان استصحابات جاریه در احکام شرعیّه است)

(رأی جناب شیخ انصاری)

سپس شیخنا می‌فرماید: و از آنچه ما گفتیم (که عینا همان مطلب اخیر منظور است) روشن می‌شود که استشهاد به ظاهر کلمات ایشان در تعبیر از عنوان مسئله یعنی استصحاب حال، بر اختصاص محل نزاع به استصحاب وجودی، جایز نیست. و الّا (اگر شما این ظهور را باور کرده) بگوئید بله، این عنوان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۳

نشان‌دهنده این است که نزاع بر سر استصحاب وجودی است آنگاه تقیید کردن استصحاب حال به استصحاب حال شرع از جانب بسیاری از حضرات، دلالت خواهد کرد بر اختصاص نزاع به (اموری) غیر از امور خارجیه، یعنی امور شرعیّه (و حال آنکه نزاع اختصاص به امور شرعیّه ندارد).

***

تشریح المسائل

* غرض از (فقد مال الاستاذ الی عدم الخلاف فیه، ...) چیست؟

این است که از فرمایشات مرحوم شریف العلماء مازندرانی استاد شیخ اعظم بدست می‌آید که ایشان نیز به تبعیّت از مرحوم صاحب

ریاض استادش تمایل دارد به اینکه در مسلّم بودن و قطعیت حجیّت استصحابات عدمیّه اختلافی نیست و این استصحابات از محل بحث خارج‌اند و تنها وجودیات هستند که محل بحث و نزاع هستند.

* دلیل حضرات بر این مدّعی چیست؟

۱- یکی ادعای اجماع قولی است، بدین معنا که همه علماء قائلند که یجری الاستصحاب فی العدمیات.

- به عبارت دیگر: با مراجعه به فتاوای اصحاب متوجه می‌شویم که همه آنها به حجیّت استصحابات عدمیّه و جریان آن فتوی داده‌اند، و اجماع هم حجّت است.

پس: استصحابات جاریه در عدمیّات از محل نزاع خارج‌اند.

۲- دیگر اینکه ادعای اجماع عملی و یا سیره علماء را دارند، بدین معنا که همه فقهاء عملا چنین استصحاباتی را جاری می‌کنند.

به عبارت دیگر: در مباحث الفاظ از یک سلسله اصول عدمیّه، از قبیل اصالهٔ عدم النقل، اصل عدم اشتراک، اصل عدم القرینه و ... استفاده کرده و عملا این اصول را بکار می‌گیرند، فی المثل:

وقتی به هنگام استنباط احکام از ادلّه شرعیّه، مثلا شکّ می‌کنند که آیا این عام تخصیص خورده است یا نه؟ می‌گویند: الاصل عدم التخصیص.

و یا وقتی در معنای یک لفظ شکّ می‌کنند که آیا معنای حقیقی‌اش مورد نظر است یا مجازی؟ بنای عملیشان بر این است که بگویند: الاصل، عدم القرینه، یعنی اصل عدم قرینه جاری کرده آن را حمل بر معنای حقیقی می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۹۴

پس معلوم می‌شود که این اصول دارای حجیّت‌اند و الّا سیره عملی برطبق آنها نبود.

۳- وجه سوّم آنها این است که: به هنگام بحث در اینکه هل یجری الاستصحاب او لا یجری؟

- برخی معتقدند که یجری، دلیلشان هم این است که علّت محدثه، علت مبقیه نیز هست.

- برخی هم می‌گویند که لا یجری و دلیل می‌آورند که چون علّت محدثه، علّت مبقیه نیست.

به عبارت دیگر: به لحاظ فلسفی و کلامی لا شکّ در اینکه موجودات عالم در اصل حدوث نیازمند به علّت و مؤثرند. و لکن بحث در این است که آیا پس از تحقّق و وجود یافتن در بقاء، و استمرار وجودشان نیز محتاج به علّت هستند و یا اینکه نه در بقاء و استمرار مستغنی از علت بوده و روی پای خود ایستاده‌اند؟ و لذا:

۱- متکلمین غیر شیعه نوعا بر این باورند که علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست بدین معنا که شیئی موجود، در بقاء نیازمند علّت نیست، بلکه همین‌که حادث شد، راه خودش را خودش ادامه می‌دهد و نیازی به مؤثر ندارد.

۲- متکلمین شیعه و فلاسفه الهی نوعا بر این باورند که علت محدثه، علّت مبقیه نیست و باقی در بقایش مستغنی از مؤثر نیست، و لذا آن به آن نیازمند به علّت است که او را باقی بدارد.

* بحث مزبور مبتنی بر چه امری است؟

مبتنی بر این امر است که ما مناط حاجت‌مندی ممکنات به واجب الوجود را چه بدانیم؟ اگر مناط را حدوث بدانیم، باید هم‌سخن با متکلمین معتزلی بشویم. و اگر مناط را امکان ذاتی بدانیم باید سخن حکمای الهی را بپذیریم.

* منظور؟

منظور این است که حضرات اصولیین مسئله حجیّت و عدم حجیّت استصحاب را بر این مطلب مبتنی کرده‌اند که:

۱- آیا علّت محدثه در بقاء شیء کافی است یعنی که شیء موجود در بقاء خودش نیاز به علّت و یا به تعبیر دیگر تأثیر جدید از ناحیه علّت ندارد؟

۲- و يا اينكه نه، علّت محدثه كفايت نمى‌كند و باقى در بقاء نيز نيازمند علّت است.

* بر كداميك از دو بناى فوق استصحاب حجّت است؟

- اگر مبناى اوّل را بپذيريم استصحاب حجّت است.

- و چنانچه مبناى دوّم را بپذيريم بايد منكر حجّت استصحاب شويم.

على‌اى‌حال: بحث استصحاب بر اين بنا نهاده شده است و بلاشكّ سخن مزبور در رابطه با

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۹۵

امور وجوديّه است و اينكه آيا نيازمند به علّت است يا نه ربطى به امور عدميّه ندارد. چرا كه عدم اصلا چيزى نيست تا بحث شود كه در بقاء علّت مى‌خواهد يا نه؟

اين امر وجودى و محقّق است كه پيرامون آن بحث مى‌شود كه آيا در بقاء نيازمند به علّت است يا نه؟ و لذا از اين مباحث روشن مى‌شود كه امور عدميّه از محل بحث آنها خارج بوده است.

* مراد شيخ در (اقول: ما استظهره (ره) لا يخلو عن تأمل) چيست؟

رأى جناب شيخ است مبنى بر اينكه محل نزاع در اينجا اعمّ است از وجوديات و عدميّات و لذا مى‌فرمايد: آنچه از سخن اين حضرات استظهار مى‌شود اين است كه سخن آنها خالى از اشكال نيست پس در صدد نقد ادلّه گروه اوّل برآمده آنها را رد كرده و چند شاهد بر اثبات مدعاى خويش اقامه نموده است.

* پاسخ شيخ به وجه و يا دليل اوّل حضرات چيست؟

اين است كه: اينجا جاى اجماع قولى نيست، چرا كه بسيارى از اصوليين تصريح كرده‌اند به اينكه استصحابات عدميّه داخل در محل نزاع‌اند، مضافا بر اينكه برخى اصلا مخالف استصحاب‌اند، چه در وجوديات و چه در عدميّات، حتى در برخى موارد تنها استصحاب در عدميّات را رد كرده و گفته‌اند چنين استصحابى جارى نمى‌شود.

حال با وجود اين‌همه تصريحات برخلاف، چگونه مى‌شود كه ادعاى اجماع قولى بر مدعاى مزبور كرد؟

* پاسخ ايشان به وجه و يا دليل دوّم حضرات چيست؟

اين است كه: سيره علماء در مباحث الفاظ تنها بر امور عدميّه مستقر نشده است، بلكه:

۱- همان‌طور كه از اصول عدميّه مثل اصل عدم نقل و عدم اشتراك، عدم تخصيص و ...

استفاده مى‌كنند.

۲- همين‌طور هم از اصول وجوديّه مثل اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة بقاء اللفظ بر معناى لغوى آن و ... استفاده مى‌كنند.

* منظور جناب شيخ؟

منظور اين است كه: اگر به اين دليل كه سيره جارى شده شما امور عدميّه را از محل بحث خارج كنيد، بايد به همين دليل هم امور وجوديّه را از محل بحث خارج كنيد و حال آنكه نه شما و نه احدى از غير شما ملتزم به چنين امرى نيست.

پس: سيره نمى‌تواند دليلى بر مدعاى شما باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۹۶

به عبارت ديگر: اينكه شما مدّعى اجماع عملى علماء شديد و براى آن مثال آورديد كه اگر علماء به يك عامى برخورد كرده شكّ كنند كه تخصيص خورده يا نه؟ همه اصالة عدم تخصيص جارى مى‌كنند. و يا اگر در معناى حقيقى و يا مجازى يك لفظ شكّ كنند، عملا اصالت عدم القرينة جارى مى‌كنند، به شما مى‌گوئيم: اين استصحابات مربوط به ظواهر الفاظاند، و حال آنكه بحث از ظواهر الفاظ ربطى به حجيّت استصحاب ندارد، بلكه: بناى عقلاء عالم بر اين است كه وقتى عامى را ديدند و شكّ كردند كه

تخصيص خورده يا نه، عدم التخصيص جارى كنند و نه استصحاب. و هكذا در عدم تقييد، عدم قرينه عدم النقل، عدم الاشتراك ...

به عبارت ديگر: بناى عقلاء عالم در الفاظ اين است كه به هنگام شكّ در موارد مذكور ظاهر لفظ را اخذ كرده بگويند: عدم تقييد، عدم قرينه و ...

الحاصل: شما بايد بحث ظواهر را در اينجا نكنيد و در اين بحث به همان بحث ظنّ خاص كه مربوط به ظواهر الفاظ بود مراجعه كنيد كه حالت استثنائى داشته و محل بحث ما نيست.

* پاسخ حضرت شيخ به وجه و يا دليل سوّم حضرات چيست؟

پنج پاسخ از اين دليل حضرات داده‌اند:

۱- استدلال شما در اينجا مبتلاى به معارض است، چرا كه همان‌طورى‌كه برخى از ادلّه شما در باب استصحاب، ظهور دارد در اختصاص داشتن آن به امور وجوديّه مثل همان دليل سوّم، همين‌طور هم برخى از ادلّه شما مختصّ است به امور عدميّه.

فى المثل: در اين فرع فقهى كه دو نفر بر سر امرى نزاع دارند، يعنى يكى مثبت است و ديگر نافى و هريك نيز در اثبات مدعاى خود بيّنه مى‌آورند، در چنين موردى برخى براى نفى حجيّت استصحاب استدلال كرده‌اند به اينكه: اگر استصحاب حجّت بود مستلزم اين بود كه بينه نفى بر بينه اثبات مقدم شود، چرا كه بينه نفى با استصحاب عدمى تقويت مى‌شود و رجحان پيدا مى‌كند، و حال آنكه آقايان بينه نفى را مقدم نداشته‌اند.

پس: روشن مى‌شود كه استصحاب عدمى حجّت نيست و لذا برخى هم به همين دليل بينه نفى را مقدم داشته‌اند. حال اين دليل مخصوص امور عدميّه است، پس نزاع در امور عدميّه هم جارى است.

* مقدمهٔ قبل از دومين پاسخ شيخ با ذكر مثال شكّ در اصل وجود مقتضى و شكّ در وجود رافع را تبيين كنيد؟

شكّ در اصل وجود مقتضى مثل اينكه شكّ دارم كه آيا وضو گرفته‌ام يا نه؟ و لكن گاهى به

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۹۷

وجود مقتضى يعنى اينكه وضو گرفته‌ام يقين دارم و لكن در وجود رافع شكّ دارم، بدين معنا كه مثلا وضو گرفته‌ام و لكن پس از چندى شكّ دارم كه آيا حدثى از من صادر شده است تا رافع طهارت باطنيّه باشد يا نه؟

* باتوجّه به مقدمه فوق دومين پاسخ شيخ به سومين دليل حضرات چيست؟

اين است كه: اگر به اين دليل كه گاهى به وجود مقتضى يقين داريد لكن در حدوث وجود رافع شكّ، امور عدميّه از محل نزاع خارج شود و تنها امور وجوديّه مورد بحث باشد، پس بايد به همين دليل، باب شكّ در رافع هم از محل نزاع خار شود و محل بحث منحصر به شكّ در مقتضى باشد. چرا؟ زيرا در باب شكّ در رافع فرقى نمى‌كند كه ما علّت محدثه را علّت مبقيه بدانيم يا ندانيم بلكه در هر دو باب استصحاب جارى مى‌شود، بخاطر اينكه در هر حال علّت و مقتضى مسلّم و محرز است، و چه مبناى اوّل را بگيريم، چه مبناى دوّم را تأثير مى‌گذارد.

و لذا بايد اين نيز از محل بحث خارج شود و حال آنكه خواهد آمد كه هر دو قسم شكّ در مقتضى و رافع محل بحث است و دليلى بر خروج يك قسم وجود ندارد.

* غرض از (يمكن توجيهه ايضا: بانّ الغرض الاصلىّ هنا ...) چيست؟

سومين پاسخ شيخ به دليل سوّم حضرات است مبنى بر اينكه: عدميّات و وجوديات هر دو در محل نزاع داخل‌اند، منتهى در توجيه آن مى‌توان گفت: علّت اينكه حضرات براى امور وجوديّه استدلال كرده‌اند و نه عدميّات، اين است كه: هدف اصلى دانشمندان اصولى در اينجا تحصيل ادلّه احكام شرعيّه است و احكام شرعيّه هم از امور وجوديّه‌اند، و بلاشكّ آنچه بطور مستقيم دليل بر حكم شرعى مى‌شود استصحابات وجوديّه است و نه استصحابات عدميّه.

و لذا برای حجیّت استصحاب آن‌گونه استدلال شده است که علت محدثه، علّت مبقیه نیز هست یا نه؟ و الا بحث اختصاص به وجودیات ندارد.

* پس غرض از (مع انّه یمکن ان یکون الغرض تتمیم المطلب ...) چیست؟

چهارمین پاسخ شیخ به سومین دلیل حضرات است مبنی بر اینکه: همان‌طور که وجودیات در محل نزاع‌اند، همین‌طور هم عدمیّات داخل در نزاع‌اند و لذا نیاز به اثبات دارند، منتهی وجودیات را از راه همین دلیل سوّم اثبات می‌کنیم و لکن عدمیات را از راه انضمام اجماع مرکب به این بیان که: در باب استصحاب جماعتی آن را مطلقا حجّت می‌دانند چه در وجودی و چه در عدمی، و جماعتی هم آن را مطلقا حجّت نمی‌دانند، جمعی هم قائل به تفصیل بین وجودی و عدمی هستند به اینکه استصحاب در عدمی را حجّت می‌دانند و لکن در وجودی حجّت نمی‌دانند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۸

حال: هر سه قول در یک مطلب متفق‌اند و آن اینکه: کسی تفصیل نداده است میان وجودی و عدمی به اینکه استصاب وجودی را حجّت بداند و لکن عدمی را حجّت نداند.

بنابراین: اگر به حکم دلیل سوّم، استصحاب وجودی حجّت بشود به حکم این اجماع مرکب، عدمی هم حجّت می‌شود.

پس: مسلّم و مفروغ عنه نیست که استصحاب عدمی نیازمند به دلیل نباشد بلکه دلیل می‌طلبد، و آن همین اجماع مرکب است.

* پس غرض شیخ از (بل الاولویة ...) چیست؟

بیان پنجمین پاسخ به دلیل سوّم حضرات است مبنی بر اینکه: هر دو استصحاب وجودی و عدمی در محل نزاع‌اند

و اثبات هر دو دلیل می‌خواهد لکن دلیل اعتبار استصحاب در وجودیات همان دلیل سوّم است ولی در عدمیّات اولویت قطعیه است با این بیان که: اگر در وجودیات، شیء موجود و باقی در بقایش نیازمند به علّت و یا به تعبیر دیگر مؤثر نباشد، در عدمیات به طریق اولی چنین است که امر عدمی در استمرارش علّت نخواهد خواست.

* وجه اولویت چیست؟

این است که: امور وجودیّه لااقل در اصل وجود و تحقّق خود علّت می‌طلبند و لو در بقاء کسی قائل به وجود علّت برای آنها نباشد، و لکن امور عدمیه من اولها الی آخرها نیاز به علّت ندارند.

پس امور عدمیّه سزاوارتر به استمرار و بقاء هستند.

* غرض از (نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال و ...) چیست؟

بیان دلیل چهارم کسانی است که عدمیّات را از محل نزاع خارج می‌دانند مبنی بر اینکه:

۱- وقتی حضرات استصحاب را عنوان می‌کنند، از آن تعبیر به استصحاب الحال یعنی حال موجود می‌کنند.

به تعبیر دیگر مرادشان این است که آن حالی را که قبلا موجود بوده است باید استصحاب کرد ظاهر این عبارت نشان می‌دهد که مراد استصحاب الحال است و نه استصحاب عدمی.

۲- و یا اینکه استصحاب را تعریف می‌کنند به ابقاء ما کان و این نشان می‌دهد که استصحاب وجودی محل نزاع است و نه عدمی. و لذا شیخ در پاسخ به این دلیل می‌فرماید: محل نزاع تعمیم داشته و عدمیات را نیز در برمی‌گیرد، منتهی حضرات باید بدانند اینکه از استصحاب تعبیر می‌شود به استصحاب الحال و یا ابقاء ما کان و ...؟؟؟ این است که: هدف اصلی اصولیین، تحصیل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۹

ادلّه احکام شرعیّه است و آن استصحاب وجود است، و لذا با این تعبیرات عنوان شده است وگرنه عدمیّات نیز مورد بحث‌اند.

* جناب شیخ گواهتان بر این مطلب چیست؟

این است که شما می‌بینید که حضرات گاهی از استصحاب تعبیر به استصحاب حال شرع و یا حکم شرعی می‌کنند که ظهور دارد در استصحابات جاریه در احکام و شامل استصحابات جاریه در موضوعات نمی‌شود، و حال آنکه بالاجماع محل نزاع اعمّ از احکام و موضوعات است و لذا تعبیر به استصحاب حال شرع برای این است که: هدف اصلی بیان استصحابات جاریه در احکام شرعیّه است.

الحاصل: ما تاکنون دلیل معتبری بر اختصاص نزاع به وجودیات پیدا نکردیم.

* عبارهٔ اخرای آخرین پاسخ شیخ به دلیل سوّم حضرات به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: به فرض که ما بپذیریم وقتی گفته می‌شود استصحاب الحال، مراد استصحاب حالی باشد که وجود داشته است و لکن ما قبلا هم گفتیم که: عمده هدف حضرات اصولی در هر بابی از ابواب اصول زنده کردن ادلّه‌ای است که با آن ادلّه، احکام خدا را اثبات می‌کنند.

حال در باب استصحاب نیز عمده هدف این است که استصحابی زنده شود که به درد تحصیل احکام الهی بخورد، و لذا عبارت آنها ظهور در حال وجودی دارد، مثل اینکه می‌گویند: ابقاء ما کان و استصحاب حال، نه اینکه استصحاب عدمی محل نزاع نبوده باشد.

* جناب شیخ آیا قرینه‌ای هم بر این مدّعی دارید؟

بله قرینه‌اش همراهش می‌باشد، و آن اینکه: برخی، کلمه دیگری بر آن افزوده و گفته‌اند، استصحاب حال شرع، یعنی استصحاب کردن حکم شرع و حال شرع و به تعبیر دیگر حکم خدا.

* آیا این قید شرع استصحابات موضوعیّه مثل: عدالت فلان زید و یا کریت فلان آب و ... را از مجرای استصحاب خارج نمی‌کند؟

خیر، اضافه کردن قید شرع چه تنافی با استصحابات در موضوعات خارجیه دارد و به تعبیر دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. بلکه از آنجا که هدف اصلی حضرات اصولی زنده کردن استصحابی است که به درد استصحاب احکام شرعی بخورد تعبیر به استصحاب حال شرع کرده‌اند و غرض این نیست که موضوعات خارجیه محل کلام نبوده و یا مجرای استصحاب نیستند.

الحاصل: با استناد به تعبیراتی همچون استصحاب حال، ابقاء ما کان و ... نمی‌توان گفت استصحاب عدمی محل بحث نبوده است و وجودی محل بحث بوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۰

متن

و ممّن یظهر منه دخول العدمیّات فی محلّ الخلاف الوحید البهبهانی فیما تقدّم منه، بل لعلّه صریح فی ذلک بملاحظهٔ ما ذکره قبل ذلک فی تقسیم الاستصحاب.[۶۹]

و أصرح من ذلک فی عموم النزاع، استدلال النّافین فی کتب الخاصّهٔ[۷۰] و العامّهٔ:[۷۱]

بأنّه لو کان الاستصحاب معتبرا لزم ترجیح بیّنهٔ النافی؛ لاعتضاده[۷۲] بالاستصحاب، و استدلال المثبتین- کما فی المنیهٔ-: بأنه لو لم یعتبر الاستصحاب لانسدّ باب استنباط الاحکام من الادلّهٔ؛ لتطرّق احتمالات فیها لا تندفع الّا بالاستصحاب.[۷۳]

و ممّن أنکر الاستصحاب فی العدمیّات صاحب المدارک؛ حیث أنکر اعتبار استصحاب عدم التذکیهٔ الذی تمسّک به الاکثر لنجاسهٔ الجلد المطروح.[۷۴]

و بالجملهٔ: فالظّاهر أنّ التتبع یشهد بأنّ العدمیّات لیست خارجهٔ عن محلّ النزاع، بل سیجیء- عند بیان أدلّهٔ الاقوال- أنّ القول بالتفصیل بین العدمیّ و الوجودیّ- بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ- وجوده بین العلماء لا یخلو من إشکال، فضلا عن اتّفاق النافین علیه؛ إذ ما من استصحاب وجودیّ الّا و یمکن معه فرض استصحاب عدمیّ یلزم من الظنّ به الظنّ بذلک المستصحب الوجودیّ، فیسقط فائدهٔ نفی اعتبار الاستصحابات الوجودیهٔ. و انتظر لتمام الکلام.

و ممّا يشهد بعدم الاتّفاق فى العدميّات: اختلافهم فى أنّ النافى يحتاج الى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان[۷۵] تجده شاهد صدق على ما ادّعيناه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۱

ترجمه

(شواهدی از جانب شیخ بر اینکه عدمیّات نیز محل نزاع بوده است)

و از جمله کسانی که از (عبارات) او ظاهر می‌شود که عدمیات نیز داخل در محل نزاع و اختلاف‌اند، مرحوم وحید بهبهانی است در عبارات قبلی (که فرمود برخی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند و برخی آن را مطلقا حجّت نمی‌دانند و ...) بلکه این عبارت به ملاحظه مطالبی که قبل از آن در تقسیم استصحاب ذکر شده است، صریح در استصحابات عدمیّه است. و صریح‌تر از این مطلب بهبهانی در عمومیت داشتن محل نزاع.

۱- استدلال نفی‌کنندگان حجیّت استصحاب است در کتب خاصّه و عامّه به اینکه اگر استصحاب معتبر و حجّت باشد، ترجیح بینه نافی بر بینه مدّعی لازم می‌آید، چرا که بینه النفی مؤید و همراه با استصحاب عدم است.

۲- استدلال مثبتین است، چنانکه در کتاب منیه آمده است به اینکه: اگر استصحاب معتبر و حجّت نباشد باب استنباط احکام به جهت پیش آمدن احتمالات بسیاری در ادلّه، منسد و بسته می‌شود.

و از جمله کسانی که استصحاب در عدمیّات را انکار کرده‌اند، صاحب مدارک است آنجا که حجیّت استصحاب عدم تذکیه را انکار نموده است، استصحابی که اکثر فقها برای حکم به نجاست پوست به دور انداخته‌شده حیوان به آن تمسّک کرده‌اند (و این غیر از اعتماد به حالت سابقه است)

(تحقیق و بررسی گواه بر عدم خروج عدمیّات از محل نزاع است)

بطور کلّی: ظاهر این است که: فرد محقّق و متتبع متوجه می‌شود به اینکه عدمیّات (و یا به تعبیر دیگر استصحابات عدمیّه) خارج از محل نزاع حضرات نیست، بلکه بزودی به هنگام بیان ادلّه اقوال مختلف خواهد آمد که: وجود قول به تفصیل میان استصحاب عدمی و وجودی (که عدمی را حجّت بداند و وجودی را حجّت ندانند) بنا بر اعتبار استصحاب از باب ظنّ، میان علماء، خالی از اشکال نیست (یعنی که لغو است) چه رسد به اتفاق نافین بر حجیّت (استصحاب عدمی و عدم حجیّت وجودی) چرا؟

زیرا هیچ استصحاب وجودی، وجود ندارد، مگر اینکه ممکن است با فرض وجود آن فرض استصحاب عدمی که لازم می‌آید از این ظنّ عدمی، ظنّ به آن استصحاب وجودی (یعنی وقتی شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۲

ظنّ پیدا کردی به عدم موت لازمه‌اش ظنّ به حیات است) و از جمله اموری که گواهی می‌دهد به عدم اتفاق و اجماع در عدمیّات، اختلاف‌نظر حضرات است در اینکه آیا نافی در بحث از عدمیّات، نیازمند به دلیل هست یا نه؟

پس: شما عنوان مزبور را مورد ملاحظه قرار بده، آن را گواهی بر صدق و درستی مطلب ما خواهی یافت که ادعا کردیم (که عدمیّات نیز محل نزاع بوده است.)

تشريح المسائل

* غرض از (و ممن يظهر ...) چیست؟

بیان مؤیدات و ذکر شواهدی است از جانب جناب شیخ مبنی بر تعمیم نزاع و جریان آن در استصحابات وجودیّه و عدمیّه هر دو، از جمله این وجوه و شواهد:

۱- عبارت مرحوم وحید بهبهانی است در رساله استصحابیه مبنی بر اینکه استصحاب امور عدمی و وجودی فرقی ندارد.

به عبارت دیگر: کلمات جناب بهبهانی ظهور در تعمیم نزاع در هر دو طرف قضیه دارد، چرا؟

زیرا ایشان در مقام نقل اقوال و نظریاتی در باب استصحاب می‌فرماید:

۱- برخی معتقدند که الاستصحاب حجهٔ مطلقا.

۲- عده‌ای نیز معتقدند که الاستصحاب لیس بحجهٔ.

۳- گروهی نیز مفصل بوده در حجیّت استصحابات مورد نظر قائل به تفصیل هستند.

سپس نتیجه می‌گیرد که این کلمه (مطلقا) در کلام گروه اوّل بیانگر این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت است، لکن در کلام گروه دوّم بیانگر این است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت نیست.

امّا آنها هم که قائل به تفصیل شده‌اند مرادشان این است که فی المثل، استصحاب امور عدمی حجّت است و در وجودیها لیس بحجهٔ و یا بالعکس.

بنابراین: عبارات مزبور نشان می‌دهد که هر دو عنوان مورد بحث و محل نزاع بوده است، چرا که هم مثبت مطلق در این مسئله وجود دارد و هم نافی مطلق و هم مفصّل.

* اگر به ذهن کسی برسد که عبارت بهبهانی قابل توجیه است یعنی که می‌توان کلمه مطلقا را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۳

گونه‌ای دیگر معنا کرد و گفت: اینکه می‌گویند استصحاب حجّت است مطلقا، مرادشان این است که حکم الهی حجّت است، چه در احکام، چه در موضوعات خارجیه، و بالعکس آنها که استصحاب را نفی می‌کنند مطلقا، مرادشان این است که استصحاب حجّت نیست چه حکمی باشد و چه موضوعی، و هکذا اهل تفصیل که ... چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: به فرض هم که شما درست بفرمائید و نظر ایشان از این جهت در وادی دیگر و معنا کردن آن به واژه‌های دیگری بوده باشد، لکن: اگر به صدر سخن جناب بهبهانی دقت کنید، متوجه خواهید شد که مراد ایشان از مطلقا استصحاب وجودی و عدمی بوده است و نگرانی شما از این بابت رفع می‌شود.

* ابتدای کلام ایشان چیست؟

این است که: مستصحب، گاهی یک امر وجودی است و گاهی یک امر عدمی است و ایضا:

مستصحب، گاهی از قبیل احکام است، مثل استصحاب وجوب، حرمت و ... و گاهی از قبیل موضوعات است، مثل: رطوبت، حیات، عدالت و ... سپس می‌فرماید:

۱- برخی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند که این مطلقا معنایش این است که:

استصحاب چه وجودی چه عدمی و چه حکمی، چه موضوعی، حجّت است و بالعکس.

۲- برخی هم که استصحاب را مطلقا حجّت نمی‌دانند معنایش این است که: استصحاب، چه وجودی، چه عدمی و چه حکمی، چه موضوعی، حجّت نیست.

بنابراین: عبارت بهبهانی بیانگر این مطلب است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی مورد بحث و محل نزاع بوده است.

به عبارت دیگر: ایشان اوّل استصحاب را به دو قسم وجودی و عدم تقسیم کرده و سپس در مقام نقل اقوال کلمه مطلقا آورده شده است و لذا تقسیم‌بندی قبلی ایشان شاهد و مفسر اطلاق مزبور می‌باشد.

* پس غرض از (و اصرح من ذلک فی عموم محلّ النزاع استدلال النافین فی کتب الخاصّة و العامّة بانّه ...) چیست؟

ذکر دومین شاهد در اثبات ادعایشان می‌باشد مبنی بر اینکه: با مراجعه به کتب شیعه و سنی متوجه می‌شویم که:

۱- منکرین حجیّت استصحاب در مقام ابطال حجیّت چنین استدلال کرده‌اند: اگر استصحاب حجّت بود، در تعارض بینه نافی با بینه مثبت، بینه نافی مقدم می‌شد، چرا که استصحاب عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۴

پشتیبان او می‌باشد و حال آنکه حضرات فقها، بینه نافی را مقدم نداشته‌اند.

پس معلوم می‌شود که استصحاب ارزش ندارد.

۲- و در مقابل مثبتین حجیّت استصحاب در مقام اثبات حجیّت گفته‌اند که: عدم حجیّت استصحاب مستلزم مسدود شدن باب استنباط احکام شرعیّه است. چرا؟ زیرا به هنگام تمسّک به آیات و روایات جهت استنباط احکام شرعیّه با یک سری از احتمالات خلافیه‌ای برخورد می‌کنیم از جمله، احتمال وجود معارض، احتمال مجازیت احتمال تخصیص، احتمال تقیید و ... که اوّل باید آنها را از سر راه برداشت تا بتوان به ظواهر، عمومات و مطلقات ... تمسّک نمود.

حال: برداشتن این احتمالات تنها به برکت استصحاب عدم تخصیص و یا تقیید و ... ممکن است.

پس: ما ناگزیریم که تن به اعتبار استصحاب داده و آن را حجّت بدانیم.

الحاصل: سخن نافی و مثبت هر دو بر سر استصحاب عدمیّه است که یکی آن را نفی کرده و دیگری آن را اثبات نموده است، و این خود بهترین گواه بر دخول عدمیّات در محل نزاع است.

* غرض از (و ممّن انکر الاستصحاب فی العدمیات ...) چیست؟

ارائه چهارمین شاهد یعنی فتوای صاحب مدارک است که می‌گوید: اگر در راه و مسیری که عبور می‌کنید با پوست و یا گوشت گوسفندی برخورد کردیم که به دلیلی که نمی‌دانیم در آنجا افتاده است، و لکن شکّ کردید که آیا پاک است یا نجس؟ و منشا شکّ شما نیز عبارتست از شکّ در تذکیه و عدم تذکیه آن، مشهور با استفاده از استصحاب عدم تذکیه فتوی داده‌اند به نجاست آن و لکن من این استصحاب را قبول ندارم.

چرا؟ زیرا اولا: استصحاب را مطلقا حجّت نمی‌دانم.

ثانیا: به فرض حجیّت آن، استصحاب عدم تذکیه با استصحاب عدم موت حتف انفه معارض دارد.

و لذا شیخ نتیجه می‌گیرد که: می‌بینید که استصحاب عدم تذکیه از امور عدمیّه است و مع‌ذلک منکر و مخالف دارد.

* مقدمهٔ تلازم سلب و ایجاب را در رابطه معنای یک لفظ تبیین کنید؟

بله، هر کلام مثبتی در مقابل دارای یک بعد منفی است که می‌تواند به جای آن نشسته و مفید معنای آن باشد، کما اینکه عکس مطلب نیز صادق است. فی المثل: بجای زید حیّ می‌توان گفت زید لم یمت، زید عالم و زید قادر و هکذا ... آنگاه در باب استصحاب نیز وضع چنین است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۵

در هر موردی که استصحاب وجودی جاری است، می‌توان بجای آن یک استصحاب عدمی جاری نمود و بالعکس.

فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا زید امروز زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنید زنده بودن زید را که این یک استصحاب وجودی است. لکن در همین‌جا می‌توانید معنای سلبی استصحاب مزبور یعنی استصحاب عدم موت را جاری کنید، چرا که موت نقیض حیات است. و یا فی المثل می‌گوئید: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است که این یک استصحاب وجودی است، لکن می‌توانید آن را تبدیل کنید به یک استصحاب عدمی و بگوئید: این اناء قبلا نجس نبود اکنون هم نجس نیست.

* آیا تبدیل استصحاب وجودی به عدمی و یا بالعکس روا و بجاست یا که ناروا و نابجاست؟

پاسخ این سؤال بر دو مبنا صورت می‌پذیرد یکی بر مبنای حجیّت استصحاب از باب ظنّ و دیگری حجیّت آن از باب تعبّد و اخبار است که می گوئیم:

۱- در مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار، خیر چنین تبدیلی درست نیست و نمی‌توان بجای استصحاب وجودیّه از عدمیّات استفاده نمود. چرا؟ زیرا که می‌شود اصل مثبت و مثبتات اصول بر این مبنا حجّت نمی‌باشند. چرا؟ زیرا که فی المثل استصحاب حیات زید بطور مستقیم دارای اثر شرعی است که وجود تصدّق به درهم باشد و لکن استصحاب عدم موت اثر مستقیمش اثبات حیات زید و سپس ترتیب آثار شرعیّه است و حیات اثر عقلی است.

پس می‌شود اصل مثبت، و اصل مثبت حجّت نیست.

۲- لکن بر مبنای حجیّت استصحاب از باب ظنّ و به حکم عقل این تبدیل و جابه‌جائی صحیح و بلامانع است. چرا؟ زیرا بر این مبنا مثبتات اصول نیز حجّت‌اند و امارات مثبت و غیر مثبتش فرقی نمی کند، و آثار عقلی بر آنها بار می‌شود. فی المثل: زید از آن جهت که زنده است و دارای اهل و عیال، مسئول نفقه اهل و عیالش می‌باشد، حال اگر ما و شما در وجود او شکّ کنیم، استصحاب کرده می گوئیم: زید نمرده بود، اکنون هم نمرده است. پس زنده است و باید نفقه اهل و عیالش را بپردازد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (فالظّاهر انّ المتتبع يشهد ...) چیست؟

ذکر چهارمین شاهد بر اینکه عدمیّات نیز داخل در محل بحث بوده‌اند می‌باشد و این شاهد بر مبنای حجیّت استصحاب از باب ظنّ است و لذا می‌فرماید: اگر محل نزاع اختصاص به امور وجودیّه داشت و شامل عدمیّات نمی‌شد مستلزم این بود که بحث از حجیّت استصحابات وجودیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۶

هم لغو و بیهوده باشد. چرا؟ زیرا که هیچ موردی از موارد استصحابات وجودیّه را نمی‌یابید مگر اینکه در آنجا یک استصحاب عدمی قابل جریان است.

* منظور؟

منظور این است که: اگر بنا باشد که کسانی که استصحاب را از باب ظنّ حجّت می‌دانند اصول عدمیّه را از محل نزاع خارج کنند و بگویند اصول عدمیّه حجیتش مسلم است و قطعی و انما الکلام در اصول وجودیّه است، این اشکال پیش می‌آید که حال که اصل عدمی مسلّم است و وجودی محل نزاع، اصلا چنین استصحابی غلط است چرا که نیازی به جریان استصحاب وجودی نیست.

به عبارت دیگر: برای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند، بحث از استصحاب عبث است چرا که استصحاب از عدمیّات را از مسلمیّات می‌شمارند و قادرند که در هرجائی از استصحابات عدمیّه استفاده کنند و لذا این همه بحث بی‌فایده است و حال آنکه احدی به این حرف ملتزم نمی‌باشد و در آن بحث دارند.

پس محل نزاع تعمیم داشته و شامل امور عدمیّه هم می‌شود.

بله، در برخی از جاها اصول عدمیّه‌ای داریم که از مسلّمات است و لکن نه بخاطر استصحاب بودنش از مسلّمات است، بلکه به حساب دیگری از مسلّمات می‌باشند. فی المثل: از جمله اصول عدمیّه‌ای که از مسلّمات گرفته شده است، اصالت عدم نسخ است یعنی اتفاق علماء بر این است که اگر ما در یکی از احکام و آیات کتاب خدا شکّ کردیم که آیا این آیه و یا حکم در شریعت نسخ شده است یا نه؟ الاصل، عدم النسخ. این اصل، یک اصل عدمی و از اصول مسلمه است، منتهی اگر از اصول مسلّمه است بدین خاطر نیست که چون قبلا- بود، اکنون هم هست و ما آیه بودن و یا حکم بودن آن را استصحاب کرده باشیم، خیر بلکه این شبیه استصحاب است.

و لکن حقیقت این است که: در اینجا به عموم زمانی تمسّک شده است، مثل: اکرم العلماء، که هم عموم زمانی دارد، هم عموم افرادی دارد. بدین معنا که باید همه علماء را در همه از منه اکرام کنی.

حال: هر حکمی که از جانب خدا صادر شده ظاهرش این است که عموم زمانی دارد. و لذا اگر در جائی نسبت به آیه‌ای از آیات شکّ کنیم که آیا نسخ بر آن عارض شده است یا نه؟ الاصل عدم النسخ.

به عبارت دیگر: النسخ، تخصیص فی الازمان، نسخ یعنی تخصیص عام از حیث زمان. حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۷

اگر ما در حکمی از احکام خدا که ظهور دارد در عام زمانی شکّ بکنیم که تخصیص خورده یا نه، الاصل عدم التخصیص الزّمانی.

پس: اصالت عدم نسخ برگشت دارد به اصالت عدم تخصیص زمانی، نه اینکه برگردد به آن استصحاب مصطلح.

از دیگر اصول عدمیّه‌ای که از مسلّمات است، اصالهٔ عدم تخصیص، اصالهٔ عدم تقیید، اصالهٔ عدم قرینه، اصالهٔ عدم النقل عن معناه الی آخر، اصالهٔ عدم الاشتراک و ... می‌باشند.

الحاصل: این اصول تنها شباهت به استصحاب عدم دارند، و انسان در هریک از آنها خیال می‌کند که دارد حالت سابقه را استصحاب می‌کند و حال آنکه این گونه نیست.

فی المثل: اصالت عدم تخصیص بدین معناست که: یک زمانی این عام تخصیص نخورده بود، اکنون شکّ داریم که بعدا تخصیص خورده است یا نه؟ الاصل عدم التخصیص.

این معنایش این نیست که ما حالت سابقه را استصحاب کردیم بلکه ما در اینجا به ظاهر لفظ تمسّک نمودیم.

پس: حقیقت آن استصحاب نیست بلکه تمسّک به ظاهر است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۸

متن

نعم، ربما یظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدمیّات من محلّ النزاع، کاستصحاب النفی المسمّی ب «البراءة الاصلیّة»؛ فانّ المصرّح به فی کلام جماعة- کالمحقّق[۷۶] و العلّامة[۷۷] و الفاضل الجواد[۷۸]-: الإطباق علی العمل علیه. و کاستصحاب عدم النسخ؛ فانّ المصرّح به فی کلام غیر واحد- کالمحدّث الأسترآبادی و المحدّث البحرانی-: عدم الخلاف فیه، بل مال الاوّل إلی کونه من ضروریات الدین،[۷۹] و ألحق الثانی بذلک استصحاب عدم المخصّص و المقیّد.[۸۰]

و التحقیق: أنّ اعتبار الاستصحاب- بمعنی التعویل فی تحقّق شیء فی الزمان الثانی علی تحقّقه فی الزمان السابق علیه- مختلف فیه، من غیر فرق بین الوجودیّ و العدمیّ.

نعم، قد یتحقّق فی بعض الموارد قاعدة اخری توجب الاخذ بمقتضی الحالة دلیل العدم»، أو «ظهور الدلیل الدالّ علی الحکم فی استمراره أو عمومه أو إطلاقه»، أو غیر ذلک، و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ انّا نجد أصحابنا من فرّق بین الوجودیّ و العدمیّ. نعم، حکی شارح الشرح[۸۱] هذا التفصیل عن الحنفیّة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۹

ترجمه

(خروج بعضی از عدمیّات از محل نزاع به نظر برخی از دانشمندان)

اشاره

بله، چه‌بسا از کلام برخی از دانشمندان روشن می‌شود که پاره‌ای از عدمیّات از محل نزاع خارج است (چرا که این گونه استصحابات بلااشکال حجّت بوده و بعضا از ضروریات دین است).

۱- مثل استصحاب النفی که برائت اصلیه نامیده می‌شود، و در کلام جماعتی از جمله محقّق، علامه و فاضل جواد تصریح شده است به اجماع بر عمل به آن، مثل اجرای اصالت عدم تکلیف.

۲- و مثل استصحاب عدم النسخ، که در کلام بسیاری از علماء مثل محدث استرابادی و محدث بحرانی، تصریح شده است به عدم اختلاف در آن. بلکه مرحوم استرآبادی تمایل دارند به اینکه اصالت عدم نسخ، از ضروریات دین مبین اسلام است، و ملحق کرده است مرحوم محدث بحرانی به این اصالت عدم نسخ، استصحاب عدم تخصیص و تقیید و عدم قرینه و ...

و امّا تحقیق در مسئله این است که: به نظر ما حجّت بودن استصحاب، به معنای اعتماد کردن در تحق یک شیء در زمان لا حقّ (دوّم) بر تحقّق آن در زمان ماضی (اوّل)، مورد نزاع و اختلاف است، بدون اینکه در این نزاع فرقی میان استصحاب وجودی و عدمی باشد.

بله، گاهی در مواردی، قاعده دیگری تحقّق می‌یابد که موجب اخذ (و رفتار با) آن مطابق حالت سابقه می‌شود. مثل: قاعده قبح عقاب بلابیان (در برائت اصلیه) یا قاعده الدلیل دلیل العدم و یا قاعده ظهور الدلیل، الدّال علی الحکم فی استمراره، او عمومه او اطلاقه. یا غیر از این قواعد. و این استفاده از سایر قواعد، ربطی به اعتبار و اعتماد به استصحاب (به معنای حالت سابقه) ندارد.

سپس شیخ می‌فرماید: ما در میان علمای امامیّه کسی را پیدا نکردیم که بین استصحاب وجودی و عدمی فرق گذاشته (بگوید کلیه عدمیّات از محل بحث خارج‌اند.)

آری آقای تفتازانی در شرح مختصر الاصول ابن حاجب به مذهب حنفیه نسبت داده که آنان چنین تفصیلی دارند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۰

تلخیص المطالب

(آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ انصاری رحمه اللّه)* جناب شیخ در رابطه با رسالهٔ فی الشک چه گفته شد؟

گفته شد:

۱- آنجائی که مکلّف شکّ می‌کند در بقاء حکم و موضوع شکش حالت سابقه ندارد محل اجرای برائت، تخییر و یا احتیاط است.

۲- لکن آنجا که مکلّف شکّ می‌کند در بقاء حکم و لکن حکم حالت سابقه دارد، محل اجرای استصحاب است.

* جناب شیخ استصحاب به چه معناست؟

تعریفات فراوانی برای آن شده است که ما به هفت‌تای از این تعریفات اشاره نمودیم و لکن دو تعریف از این هفت تعریف بیشتر مورد توجّه است یکی بعنوان بهترین تعریف و یکی بعنوان ضعیف‌ترین تعریف.

* بهترین تعریف از استصحاب در میان تعریفهای ذکرشده کدام تعریف است؟

همان تعریف است که خود ما از استصحاب کرده‌ایم و آن عبارتست از: ابقاء ما کان.

* اولین نکته قابل توجّه در این تعریف چیست؟

کلمه ابقاء است که گاهی واقعی است و گاهی ظاهری است. ابقاء ظاهری نیز خود بر دو قسم است: ۱- گاهی ابقاء عملی است ۲- و گاهی ابقاء حکمی است.

* مراد از ابقاء در تعریف استصحاب کدامیک از دو نوع ابقاء است؟

ابقاء ظاهری، آن‌هم از نوع حکمی مراد است.

* حاکم به این ابقاء کیست؟

عنـد المتقدمین عقل است و لذا استصـحاب را از ادلّه عقلیّه به حساب آورده می‌گفتند حکم عقل همان ادراک عقل، آن‌هم ادراک ظنی بقاء حالت سابقه است و این دلیل عقلی مستلزم استکشاف حکم شرعی است.

و عند المتأخرین شارع مقدس است آن‌هم به برکت اخبار لا تنقض.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۱

* دومین نکته قابل توجّه در تعریف استصحاب چیست؟

کلمه (مـای) موصوفه است که مراد از آن یـا خود حکم شـرعی است، مثل وجوب و حرمت که حکم به ابقاء آن صادر می‌شود و یا موضوع حکم شرعی است، مثل عدالت زید و یا حیات عمر و ...

* سومین نکته قابل توجه در تعریف مزبور چیست؟

ابقاء ما کان است که خود بر سه نوع است:

۱- گـاهی ابقـاء مـا کان بخاطر وجود علّت آن است چنانکه گفته می‌شود: دود در گذشـته موجود بود چون علّت آنکه آتش اسـت موجود بود، اکنون نیز آن دود موجود است، چرا که علتش که آتش باشد موجود است.

۲- گاهی ابقاء ما کان بخاطر وجود دلیل آن است، مثلا گفته می‌شود: خمر حرام بود لانه مسکر، اکنون هم حرام است لانه مسکر.

۳- گاهی هم ابقاء ما کان صرفا بخاطر بودنش در گذشته است، یعنی چون در گذشته بوده است، اکنون هم هست.

* حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که: در این ابقـاء مـا کان، کون سابق، علّت وجود لا حقّ است و لـذا: استصـحاب ابقاء ما کان بما انه کان است و نه بخاطر وجود علّت یا وجود دلیل آن چرا؟ زیرا با وجود علّت و یا وجود دلیل دیگر شکی در بقاء معلول با مدلول وجود ندارد تا جائی برای استصحاب باشد.

* از کجای تعریف معنای اخیر بدست می‌آید؟

از کلمه (ما کان)، چرا که (ما) موصوف و لفظ (کان) صفت آن است، و لذا ابقاء ما کان، یعنی:

ابقاء حکم و یا موضوع دارای حکمی که این صفت را دارد قبلا بوده است.

* چهارمین نکته قابل توجّه در این تعریف چیست؟

این است که: حکم به بقاء در اینجا معلق شده است بر وصف، که این تعلیق مشـعر بر این است که آن وصف علّت است برای حکم به ابقاء و حکم مزبور دائر مدار آن وصف است.

فی المثل: اکرام، در اکرم العالم، به لحاظ وصف علم دارنده علم است و نه ذات شخص.

* حاصل مطلب در این تقریر چیست؟

این است که: ابقاء ما کان یعنی ابقاء چیزی که این صفت را دارد که قبلا بوده است یعنی: این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۲

کون و بودن در سابق علّت حکم به بقاء آن است.

* جناب شیخ ازیف التعاریف کدام تعریف است؟

تعریف صاحب قوانین است که فرموده است: الاستصـحاب کون حکم (مثلا وجوب و یا حرمت) او وصف (مثلا عـدالت زید) یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

* چرا تعریف مرحوم قمی را سست‌ترین تعریف می‌دانید؟

چونکه وقتی یک شیء در زمانی از زمانهای گذشته متیقّن بوده باشد و در زمان حال مشکوک، این زمینه‌ساز و محل اجرای استصحاب است و نه خود استصحاب.

به عبارت دیگر: اگر از شما بپرسند مورد و محل اجرای برائت کجاست و یا به تعبیر دیگر در کجا می گویند: رفع ما لا یعلمون ... و یا کلّ شیء لک حلال و ... چه می گوئید؟ حتما خواهید گفت:

آنجائی که انسان شکّ می کند در یک تکلیفی که حالت سابقه ندارد.

حال: اگر از شما بپرسند مورد و محل اجرای استصحاب کجاست چه می گوئید؟ خواهید گفت:

آنجائی که یک حکمی و یا یک موضوع دارای حکمی و یا به تعبیر دیگر یک شیئی در زمانی از زمانهای گذشته متیقّن بوده است و لکن اکنون مشکوک است.

پس: جناب محقّق محل و مورد استصحاب را تعیین کرده است و نه خود استصحاب را.

* جناب شیخ توجیه جناب‌عالی از تعریف صاحب قوانین چیست؟

این است که بگوئیم: تعریف فوق از استصحاب بخاطر این است که: این حضرات استصحاب را از امارات ظنّیه به‌حساب آورده‌اند یعنی: همان‌طور که خبر واحد یک اماره ظنّ‌آور است، استصحاب نیز یک اماره ظنّ‌آور است. به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را اماره می گیرند، باید آن را به گونه‌ای تعریف کنند که مفید ظنّ باشد، آنچه مفید ظنّ است این است که گفته شود:

کون شیء یقینی الحصول فی السابق، مشکوک البقاء فی اللاحق.

فی المثل: شما علم دارید که فلان امر در دیروز وجود داشت، لکن امروز شکّ دارید که آیا هنوز وجود دارد یا نه؟ که این وضعیت برای شما افاده ظنّ می کند.

به عبارت دیگر: برای شما ظنّ حاصل می‌شود به اینکه: چیزی که دیروز بود، بودنش در امروز مظنون است.

* امّا جناب شیخ شما در تعریف ابقاء ما کان فرمودید ابقاء ما کان یعنی حکم به بودن، یعنی اگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۳

فلان امر قبلا بوده اکنون هم هست و لذا ظنی در کار نبود، نظرتان در این توجیه چیست؟

بله، این توجیه اشتباه است، چه استصحاب را از اصول بحساب آورید و چه آن را از امارات بحساب آورید، چرا که استصحاب یک حکم است.

به عبارت دیگر: اگر استصحاب را از عقل بگیرید، حکم عقل است بدین معنا که عقل حکم می کند به ابقاء ما کان و چنانچه آن را از شرع اخذ کنید، حکم شرع است یعنی: شرع حکم می کند به بقاء ما کان. به‌هرحال علی کلّی التقدیرین، استصحاب یک حکم است، حکم به بقاء چه عقلا و چه شرعا.

الحاصل: آنچه را که جناب قمی در تعریف استصحاب آورده در حقیقت محقّق مورد و محل استصحاب است و نه معنای خود استصحاب.

* جناب شیخ پس از تعریف استصحاب اولین نکته و یا تنبیه قابل تذکر شما چیست؟

این است که بدانیم آیا استصحاب از اصول عملیّه و یا به تعبیر دیگر از اصول تعبدیّه است و یا از امارات ظنّیه؟ و لذا می گوئیم:

۱- کسانی که استصحاب را از اخبار از جمله روایات لا تنقض ... گرفته‌اند، آن را از اصول تعبدیّه و به تعبیر دیگر از اصول شرعیّه و یا احکام ظاهریه می‌دانند. یعنی: همان‌طور که برائت شرعیّه و تخییر شرعی، برای فرد شاک از امور تعبدیّه‌اند، استصحاب نیز برای او یک قانون تعبّدی است. چرا که: همان‌طور که برائت شرعیّه را از رفع ما لا یعلمون گرفته‌اند، استصحاب را نیز از لا تنقض گرفته‌اند.

۲- و کسانی که استصحاب را از عقل گرفته‌اند آن را از امارات ظنّیه می‌دانند، یعنی که استصحاب مفید ظنّ است و لذا تعریف جناب قمی را برای استصحاب برمی گزینند.

* جناب شیخ اگر گفته شود استصحاب از امارات ظنّیه است آیا تفاوتی دارد با اینکه گفته شود خبر واحد از امارات ظنّیه است؟

بله، تفاوت دارد چرا که:

۱- وقتی گفته می‌شود خبر واحد از امارات ظنّیه است معنایش این است که خود خبر واحد اماره‌ای است که مفید ظنّ است.

۲- لکن وقتی گفته می‌شود استصحاب از امارات ظنّیه است معنایش این نیست که خود استصحاب یک اماره است که مفید ظنّ است، چرا که استصحاب یک حکم است چه حکم عقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۴

باشد و چه حکم شرع باشد.

یعنی عقل حکم می کند به بقاء ما کان بخاطر اینکه مورد و محل آن مفید ظنّ است و نه خود آن.

خلاصه اینکه: آنها که استصحاب را از لا تنقض گرفته‌اند، می گویند ظنّ در آن ملحوض نشده است.

- و آنها که استصحاب را از عقل گرفته‌اند، می گویند: ظنّ در آن ملحوض شده است.

* جناب شیخ احکام عقلیّه خود بر چند نوع‌اند؟

بر دو نوع‌اند: ۱- مستقلّات عقلیّه ۲- غیر مستقلّات عقلیّه. و لذا:

۱- آن حکمی حکم عقل مستقل است که عقل در صدور آن مستقل عمل می کند و از خطابات شرعیّه کمک نمی گیرد، فی المثل:

- عقل می گوید: العلم حسن.

- همین عقل می گوید: ما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس.

سپس نتیجه می گیرد: فالعلم حسن شرعا.

۲- آن حکمی غیر مستقله عقلیّه و یا به تعبیر دیگر حکم عقل غیر مستقل است که عقل در صدور آن نیازمند به استفاده از خطابات شرعیّه است، از جمله:

الف: در مفاهیم، از قبیل مفهوم شرط، مفهوم وصف، مفهوم غایت و ...

فی المثل در مفهوم شرط: عقل می‌بیند که شارع فرموده: الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه ملاقاة شیء. سپس درک می کند که شارع لم ینجّسه را معلق کرده است به بلوغ کرّ و لذا حکم می کند به اینکه: اذ انتفی الشرط، انتفی المشروط. یعنی: اگر شرط از میان برود، مشروط هم منتفی شده از میان می‌رود.

و لذا نتیجه می گیرد که: اگر آب به حد کر نرسد یعنی قلیل باشد در اثر ملاقات با نجس، نجس می‌شود بله، این نتیجه حکم عقل است و لکن با مساعدت خطاب شرع. و لذا در هریک از مفاهیم که بخواهد حکمی را صادر کند بر همین منوال است.

ب: در استلزامات، مثل دلالت التزامیه الفاظ، که برخی از الفاظ بالالتزام به برخی از معانی دلالت دارند، فی المثل:

- شارع فرموده: لا صلاة الا بطهور، یعنی طهور شرط صلاة است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۵

- عقل می گوید: ما لا یتمّ الواجب الا به، فهو واجب، یعنی امر به شیء مستلزم وجوب مقدّمات است.

سپس نتیجه می گیرد که: وضو گرفتن برای نماز واجب است.

بله، این نتیجه نیز حکم عقل است و لکن با استفاده از خطابات شارع، بدین معنا که اگر شارع نفرموده بود لا صلاة الا بطهور، عقل به نتیجه مزبور نمی‌رسید.

* جناب شیخ نتیجه تقریرات فوق چیست؟

این است که بنا بر اینکه استصحاب را حکم عقل بدانیم، از احکام عقلیّه غیر مستقله است.

* در تبیین مسئله مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شارع فرموده وقتی یکی از اوصاف ثلاثه آب کرّ در اثر ملاقات با نجس متغیر شود، آن آب نجس می‌شود. حال سؤال این است که: اگر این تغییر من قبل نفسه و به‌خودی‌خود از بین برود، آیا نجاست پیش‌آمده برای این آب نیز از بین می‌رود یا نه؟

۲- عقل در اینجا می‌گوید: چیزی که قبلا بوده اکنون نیز هست، یعنی ما ثبت یدوم. در نتیجه: آن نجاستی که قبلا در این آب بود اکنون هم وجود دارد، یعنی که این آب نجس است حال می‌گوئیم: این حکم، حکم عقل است و لکن نه بالاستقلال، بلکه با استعانت از حکم شارع.

به عبارت دیگر: صغری را از شریعت گرفت، کبری را خود صادر نمود، تا به نتیجه رسید.

* جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید تفاوت موضوع علم اصول با مسائل آن چیست؟

۱- موضوع آن چیزی است که در علم اصول از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود.

۲- مسائل، همان عوارض موضوع‌اند. که مثال مربوطه در ادامه خواهد آمد.

* باتوجّه به مطلب اخیر آیا استصحاب از مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیّه؟

به عبارت دیگر اگر ما استصحاب را از احکام عقلیّه بدانیم و حکم عقل (یعنی حجیّت آن) هم از باب ظنّ به بقاء باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا استصحاب از مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیّه؟

- بنا بر عقیده صاحب قوانین، استصحاب از مبادی تصدیقیّه است.

- بنا بر عقیده صاحب فصول از مسائل علم اصول است.

- ما نیز که شیخ انصاری هستیم، فعلا نظر صاحب فصول را تایید می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۱۶

* مگر رأی و نظر جناب قمی مشکلی دارد؟

بله، به عقیده ایشان موضوع علم اصول، دلیل بوصف دلیل بودنش می‌باشد. به عبارت دیگر:

وقتی یک شیئی متصف شد به دلیلیّت، یعنی گفته شود که هذا دلیل، این می‌شود موضوع علم اصول.

حال: وقتی این دلیل شد موضوع علم اصول، ما از عوارض این دلیل در این علم بحث می‌کنیم.

* این عوارض چیست؟

مثلا: تعارض دو دلیل و ...

* در تبیین کلّ مطلب مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- دلیلیّت کتاب خدا یعنی قرآن در علم کلام برای ما اثبات شده است و لذا این دلیل (یعنی کتاب) می‌شود موضوع علم اصول.

۲- حال در علم اصول از عوارض این دلیل مثلا- مجمل و مبین، عام و خاص، مطلق و مقیّد، ناسخ و منسوخ، تعارض دو آیه بحث می‌شود.

و یا فی المثل:

۱- سنّت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و ائمه علیهم السّلام هم قطعا وجود دارد و هم حجیتش ثابت است و لذا این سنّت می‌شود

موضوع علم اصول.

۲- حال در علم اصول از عوارض این سنّت بحث می‌شود، که همان تعارض ادلّه و ناسخ و منسوخ و هکذا ... می‌باشد.

حال: به نظر جناب قمی: اگر امری وجود دارد و لکن حجیّت آن ثابت نشده است چنانچه ما بخواهیم از حجیّت آن در علم اصول صحبت کنیم، دیگر این بحث حجیّت و اثبات آن مسئله اصولی بحساب نمی‌آید، بلکه یک نوع موضوع‌تراشی بحساب می‌آید، بدین معنا که: اگر ما در علم اصول بحث کنیم که فلان امر حجّت است یا نه، پس از اثبات حجیّت آن، آن امر می‌شود موضوع علم اصول.

به عبارت دیگر: بحث در موضوع و یا حجیّت آن، مسئله اصولی محسوب نمی‌شود، بلکه بحث در مبادی موضوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۱۷

الحاصل: به نظر قمی (ره)، دلیل پس از احراز دلیلیتش، موضوع علم اصول است، و در علم اصول از عوارض چنین موضوعی بحث می‌شود، مثل تعارض دو دلیل و ... امّا اگر از حجیّت یک شیء مثل اجماع و یا خبر واحد و یا ظواهر کتاب بحث شد، این مباحث خارج از مسائل علم اصول، بلکه بحث در مبادی موضوعات است.

بنابراین: بحث از استصحاب و حجیّت آن از مبادی تصدیقیّه است و نه مسائل علم اصول.

امّا به عقیده صاحب فصول، تمام مباحثی که در علم اصول صورت می‌پذیرد از مسائل علم اصول است. چرا؟ زیرا به عقیده ایشان، دلیل به وجه دلیلیتش، موضوع علم اصول نیست، بلکه ذوات الادلهٔ با قطع نظر از دلیلیتشان، موضوع علم اصول‌اند و دلیلیّت از عوارض بحساب می‌آید.

به عبارت دیگر: ذات کتاب (قرآن) موضوع علم اصول است، چه دلیلیّت داشته باشد یا نه.

وقتی ذات کتاب موضوع علم اصول شد، بحث از حجیّت آن، همان بحث از عوارض موضوع است که می‌شود از مسائل علم اصول، و هکذا سنّت و ...

و لذا: در علم اصول بحث می‌شود که آیا استصحاب حجّت است یا نه؟ در اینجا ذات استصحاب موضوع علم اصول است چه حجّت باشد یا نه، و لکن بحث از عوارض ذاتیه از مسائل علم اصول محسوب می‌شود.

پس: تمام مباحثی که در علم اصول مطرح است از مسائل علم اصول بحساب می‌آید

الحاصل: شیخ متمایل به همین نظر است.

* جناب شیخ در بحث‌های سابق گفته شد که شکّ گاهی در حکم است و گاهی در موضوع به عبارت دیگر: گاهی، شبهه، شبهه حکمیّه است و اخری شبهه، شبهه موضوعیّه است:

۱- شبهه، آنجا حکمیّه است که ما در حکم کلّی که شارع آن را جعل فرموده شکّ می‌کنیم، فی المثل: شکّ می‌کنیم که اگر یکی از اوصاف سه‌گانه آب کرّ در اثر ملاقات با نجس متغیر شود، نجس می‌شود یا نه؟ چون کرّ است نجس نمی‌شود؟ و یا فی المثل: می‌دانیم که با تغییر مزبور آب نجس می‌شود، لکن شکّ داریم که اگر این تغییر من قبل نفسه زایل شود، باز هم آن نجاست باقی می‌ماند یا که نه؟

به عبارت دیگر: ما در اصل حکم شکّ بکنیم، شبهه ما حکمیّه است، در بقاء آن حکم هم شکّ بکنیم شبهه حکمیّه است.

۲- و امّا شبهه آنگاه موضوعیّه است که ما در جزئیات و موضوعات خارجیه آن احکام کلّی شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۱۸

بکنیم. فی المثل: ما می‌دانیم که شارع فرموده الخمر، حرام و لکن شکّ داریم که هذا المائع خمر است یا خلّ است. که اگر خمر باشد از مصادیق الخمر حرام است و چنانچه خلّ باشد از مصادیق الخلّ حلال است. و یا نه ما می‌دانستیم که هذا المائع خمر و لکن

اکنون شکّ داریم که خل شده است یا اینکه نه، همان خمر مانده است؟

به عبارت دیگر: چه در اصل آن شکّ بکنیم و چه در بقاء آن، باز هم شبهه ما موضوعیّه است چرا که شکّ ما در مصداق است.

حال جناب شیخ سؤال ما این است که این اصول عملیّه که در شبهات حکمیّه جاری می‌شود، از مسائل اصولیّه هستند و یا از قواعد فقهیّه؟

فی المثل: وقتی شما شکّ می‌کنید که شرب توتون در اسلام حلال است یا حرام، اصل برائت جاری می‌کنید. این اصل برائت از مسائل اصولیّه است و یا از قواعد فقهیّه؟ و آیا این اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شود از مسائل اصولیّه‌اند و یا از قواعد فقهیّه.

فی المثل: اگر شما شکّ کنید که این ظرف آبی که در اختیارتان است پاک است یا نجس اصل برائت جاری می‌کنید، این اصل برائت در اینجا از مسائل اصولیّه است و یا از قواعد فقهیّه؟

بله، بطور کلّی پاسخ ما این است که:

۱- کلیه اصولی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند، از قواعد فقهیّه‌اند.

۲- لکن در رابطه با اصولی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند، محل بحث است که آیا از مسائل اصولیّه‌اند یا نه؟

* وجه این مطلب چیست؟

وجهش این است که:

۱- اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شود، اجرایش وظیفه مجتهد است، آن‌هم در مقام استنباط و اجتهاد.

۲- و اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند اجرایشان همگانی است یعنی مقلّد و مجتهد قادر بر اجرای آن هستند.

* چرا اصول جاریه در شبهات حکمیّه وظیفه مجتهد و اجرای اصول عملیّه در شبهات موضوعیّه همگانی است؟

بخاطر اینکه اجرای اصول در شبهات حکمیّه، شرایطی دارد که تحصیل این شرائط تنها برای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۹

مجتهد و کارشناس در مسائل ممکن است.

فی المثل: این مجتهد است که اگر در حکم کلّی جعل شده از جانب خدا شکّ کند، بعد الفحص عن الدلیل و مأیوس شدن از دست‌یابی به آن به اصول عملیّه رجوع کرده آن را جاری می‌کند. و حال آنکه این عمل برای غیر مجتهد میسور نیست.

و امّا از آنجا که تحصیل چنین شرائطی در اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند، وجود ندارد و شکّی که محل اجرای این اصول است، شکّ در یک امر جزئی است، هر مکلفی چه مقلّد و چه مجتهد قادر بر اجرای آن است.

فی المثل: فرد مقلّد، از مجتهد مرجع آموخته است که خمر حرام است و یا خلّ حلال است. و لذا در اصل حکم که شکّ ندارد بلکه در مصداق آنکه مثلا آیا این اناء خمر است یا خلّ شکّ می‌کند که به او اجازه داده شده است که بدون فحص بگو ان‌شاءالله که خلّ است.

و امّا وجه دیگرش این است که: شما در رساله‌های عملیّه من باب مثال هم یکجا را سراغ ندارید که مجتهد در آنجا اجراء الاصل فی شبهة الحکمیة را به مقلّد محول کرده باشد. چرا؟ زیرا این خود مجتهد است که در حکم خدا شکّ می‌کند و فحص و تحقیق بر او لازم است و لذا بعد الیأس، با اجرای اصل مسئله را فیصله داده حکم را در رساله می‌نویسد و این در حالی است که اجرای اصل در شبهات موضوعیّه را به خود مقلّد واگذار کرده‌اند.

فی المثل: در رساله می‌نویسند، اگر آبی را که در اختیار دارید و می‌دانید که قبلا پاک بوده و لکن اکنون شکّ پیدا می‌کنید که آیا نجس شده است یا نه؟ بگو ان‌شاءالله که پاک است.

الحاصل: اگر شبهات موضوعیّه در اصول مطرح می‌شود، طردا اللباب و الکلام یجرّ الکلام است.

* بالاخره جناب شیخ بفرمائید اگر استصحاب از اخبار لا تنقض یعنی شرع گرفته شود یک مسئله اصولیه است و یا از قواعد فقهیّه بحساب می آید؟

به عبارت دیگر یک مسئله اصلیه است و یا یک مسئله فرعیه؟ چرا که قبلا فرمودید که یک قاعده فقهی است که از سنّت یعنی لا تنقض گرفته شده است چنانکه تمام قواعد فقهیّه از آیه و سنّت گرفته شده‌اند.

بله، در اینجا قدمی به جلو برداشته پاسخ می‌دهیم که از استصحاب، هم در فروعات استفاده می‌شود، هم در مسائل اصولیّه. و لذا جا دارد که بگوئیم: اگر از استصحاب در فقه استفاده کنیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۰

مثل استصحاب طهارت، استصحاب نجاست و ... آن را از قواعد فقهیّه بحساب می آوریم.

و اگر در اصول از آن استفاده نمودیم، مثل استصحاب عدم نسخ، عدم تخصیص، عدم نقل و هکذا ... آن را از مسائل اصولیّه بحساب می‌آوریم.

* جناب شیخ حرف آخرتان چیست؟

قدمی جلوتر گذاشته می گوئیم: استصحاب یک مسئله اصولیّه است، حتی زمانی که در فروعات بکار می‌رود، چرا که این اصل، ابزاری است در دست مجتهد و هر مسئله‌ای که اختصاص به مجتهد داشته باشد، از مسائل اصولیّه محسوب می‌شود. البته چنانکه قبلا هم اشاره نمودیم، استصحابی که در شبهات حکمیّه و یا احکام جاری می‌شود.

* امّا جناب شیخ این گونه نیست که استصحاب اسلحه و یا حربه‌ای باشد که تنها در دست مجتهد باشد، بلکه حربه‌ای همگانی است و مقلّد و مجتهد می‌توانند از آن استفاده کنند، چرا که مکلفین چه مقلّد باشند و چه مجتهد باید حالت سابقه را ابقاء کنند منتهی شرایط عمل به استصحاب برای مجتهد میسور است و نه برای غیر مجتهد و لذا این مجتهد است که آن را جاری می کند، لکن مضمونش همگانی است.

فی المثل: این آبی که در اختیار شماست، قبلا نجس بود، خوب اکنون هم نجس است و این ابقاء حالت سابقه برای همگان میسور و ممکن است، پس این یک قاعده فقهیّه است.

خیر، این گونه که شما می‌فرمائید نیست و الاـ آن‌وقت همه مسائل اصولیّه می‌شود از مسائل فقهیّه، چرا که مضمون تمام مسائل اصولیّه همگانی است. فی المثل: خبر واحدی که می گوید:

تیمّم به دو ضربت انجام می‌شود، همگانی است و یا اختصاص به مجتهد دارد؟

به عبارت دیگر: از شما می‌پرسیم احکام خدا، اصولا و فروعا همگانی است و یا خصوصی؟

حتما خواهید گفت عمومی، بدین معنا که خدا هر حکمی را که فرموده اصولا و فروعا برای همه بندگانش می‌باشد. منتهی. شرایط برخی از احکام او چنین است که تحصیل آن شرایط برای فردی میسور است که مجتهد باشد و نه برای همگان.

و لذا این مجتهد است که در پی تحصیل شرایط رفته و مسئله را فیصله می‌دهد، که ما این گونه مسائل را می گوئیم مسئله اصولی، از جمله استصحاب را.

* جناب شیخ نظر مرحوم علامه بحر العلوم نسبت به اصولی بودن استصحاب چیست؟

استصحاب را یک مسئله اصولیّه می‌داند و لکن وجه دیگری برای این اصولی بودن آن ذکر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۱

کرده و آن اینکه: استصحاب یک قاعده عملیّه نیست بلکه یک دلیل است، بله، این مؤدّای استصحاب است که یک حکم شرعی

عملی و از مسائل فقهیّه است.

فی المثل: شما می‌دانید که فلان آب که احد اوصاف ثلاثه‌اش در اثر ملاقات با نجس تغییر کرده و نجس شده است، لکن اکنون آن تغییر پدید آمده از بین رفته است و شما شکّ دارید که آیا این آب اکنون هم نجس است یا نه؟ استصحاب می‌کنید نجاست آن را.

حال: این استصحاب نجاست می‌شود دلیل تا شما حکم بکنید به نجاست آن آب و از آن اجتناب کنید. پس:

۱- حکم شرعی صادرشده این است که: این آبی که قبلا نجس بود اکنون هم نجس است.

۲- دلیل حکم شرعی مزبور هم همین استصحاب است.

۳- دلیل استصحاب هم، لا تنقض الیقین بالشک ... است.

به عبارت دیگر سه مطلب در اینجا وجود دارد:

۱- الحکم الشرعی یعنی نجاست آب ۲- دلیل حکم شرعی یعنی استصحاب ۳- دلیل الدلیل یعنی لا تنقض.

الحاصل: استصحاب دلیل حکم شرعی است و دلیل مسئله فقهیّه نیست. بلکه مسئله اصولیّه است. این عینا مثل این است که شما در تنظیر مسئله بگوئید:

۱- تیمّم با دو ضربت انجام می‌شود، که می‌شود حکم شرعی و یا مسئله فقهی.

۲- دلیل این حکم هم، خبر زراره است.

۳- دلیل خبر زراره هم، آیه إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ است که دلیل الدلیل است و لذا این نیز یک مسئله اصولیّه است.

حاصل مطلب اینکه: مفاد استصحابات حکم شرعی (فقهی) است، استصحابات ادلّه‌اند، لا تنقض هم دلیل الدلیل است، که می‌شود از مسائل اصولیّه.[۸۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۱۲۱

ب شیخ نظر شما در رابطه با نظر بحر العلوم (ره) چیست؟

می گوئیم: بله، در باب خبر واحد سه چیز وجود دارد:

۱- انجام تیمم به دو ضربت حکم شرعی است.

۲- خبر زراره نیز دلیل این حکم شرعی است.

۳- آیه نباء هم که دلیل الدلیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۲

امّا باید توجّه داشت که در استصحاب دو مطلب وجود دارد و نه سه مطلب. به عبارت دیگر شما در مثال قبلی فرمودید که: نجس بودن آبی که قبلا نجس بوده، حکم است، سپس سؤال کردید دلیل آن چیست؟ خود فرمودید که استصحاب است.

حال سؤال ما این است که: مگر استصحاب جز همین حکم به نجس بودن آبی است که قبلاـ نجس بود؟ آیا استصحاب خود این مطلب نیست و چیزی زائد بر این مطلب است؟ ناچار هستید که بگوئید استصحاب عین این مطلب و این حکم عین استصحاب است و دلیل آن‌هم لا تنقض است.

پس: در جریان استصحاب، دو مطلب وجود دارد، و حال آنکه، آنچه شما در باب تیمّم و یا به تعبیر دیگر خبر واحد فرمودید سه مطلب است.

* جناب شیخ یادآوری کدام مطلب قبل از طرح مسئله در امر چهارم لازم است؟

اینکه:

۱- گاهی ما ظنّ به بقاء داریم، فی المثل قبلا نجس بودم، اکنون نیز ظنّ دارم که نجس باشم.

۲- گاهی هم ظنّ به ارتفاع داریم، بدین معنا که فی المثل قبلا نجس بودم، اکنون هم ظنّ دارم که دیگر نجس نباشم.

۳- گاهی هم شکّ ما متساوی الطرفین است، فی المثل: قبلا نجس بودم و لکن اکنون نمی‌دانم که پاک هستم یا نجس؟ و قادر بر ترجیح یک طرف بر طرف دیگر نیستم.

* آیا استصحاب در هریک از صور فوق جاری می‌شود یا نه؟

۱- کسانی که معتقدند استصحاب از شرع یعنی اخبار لا تنقض اخذ شده و آن را از اصول تعبدیّه می‌دانند، و فرقی نمی‌گذارند که انسان ظنّ به بقاء داشته باشد و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین، جریان استصحاب را در هر سه مورد مزبور جایز می‌دانند. چرا؟ زیرا شارع فرموده است، مادامی‌که علم به بقاء و یا ارتفاع حالت سابقه ندارید استصحاب جاری کنید.

حال: ظنّ به بقاء، عدم العلم است، ظنّ به ارتفاع عدم العلم است، شکّ متساوی الطرفین عدم العلم است، و لذا از آنجا که هریک از این صور خود عدم العلم است ما مجازیم که در هریک استصحاب جاری کنیم.

۲- و امّا کسانی که استصحاب را از عقل گرفته‌اند، آن را از امارات ظنّیه بحساب آورده و مثل خبر واحد من باب ظنّ حجتش می‌دانند که خود بر دو دسته‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۳

۱- برخی برآن‌اند که مراد ما از ظنّ در اینجا، ظنّ نوعی است و نه ظنّ شخصی، چنانکه خبر واحد هم من باب ظنّ نوعی حجّت است و نه ظنّ شخصی.

در نتیجه: استصحاب نیز من باب ظنّ نوعی حجّت است، و لذا وقتی ملاک ظنّ نوعی شد.

دیگر فرقی نمی‌کند که ما شخصا ظنّ به بقاء داشته باشیم و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین، همین‌که نوعا مفید ظنّ است یکفی که ما در هریک از صور فوق استصحاب جاری کنیم.

۲- برخی از این حضرات از جمله عضدی و شیخ بهائی (ره) هم معتقد به ظنّ به بقاء هستند، آن‌هم ظنّ شخصی، یعنی شما وقتی حقّ داری استصحاب جاری کنی که شخصا ظنّ به حالت سابقه داشته باشی. و لذا: اگر ظنّ به بقاء و یا شکّ متساوی الطرفین داشته باشی، حقّ اجرای استصحاب نداری.

* نظر محقّق خوانساری در این مسئله چیست؟

پس از نقل نظر شیخ بهائی می‌گوید: نظریه ایشان مبنی بر اینکه ملاک ظنّ شخصی است نظریه خوبی است، سپس می‌فرماید: به عقیده کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند این عقیده خوب است و لکن من از باب روایات استصحاب را حجّت می‌دانم و لذا دیگر فرقی نمی‌کند که شما ظنّ به بقاء داشته باشید، یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین و لذا کلام اخیر ایشان نشان می‌دهد که استصحاب در هریک از صور سه‌گانه مزبور قابل جریان است.

* نظر مرحوم شهید اوّل در مسئله چیست؟

از کلمات ایشان در ذکری استفاده می‌شود که تنها در صورتی استصحاب قابل جریان است که شما ظنّ شخصی داشته باشید.

ایشان می‌فرماید: ما که می‌گوئیم: یقین سابق با شکّ لا حقّ باهم منتقض نمی‌شود مراد و منظورمان این نیست که در آن واحد یقین با شکّ لا حقّ در یکجا جمع می‌شود. فی المثل: وقتی که شما یقین دارید که اکنون روز است، دیگر جا ندارد که بگوئید من الآن شکّ دارم که روز است یا نه؟

بلکه مرادمان این است که: چیزی که وجود قبلی‌اش متیقن است، مثل زنده بودن زید در دیروز، این یقین برمی‌خورد به همان دیروز

و لـذا اگر امروز شـکّ کنیم که آیا امروز نیز زنـده است یا نه؟ این شکّ برمی‌خورد به امروز، نه اینکه یقین و شکّ در یکجا و یک آن جمع شوند، در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۲۴

اینجاست که استصحاب جاری می‌شود.

الحاصل: ایشان می‌فرماید در باب استصحاب در چنین موردی شکّ است که با ظنّ در یکجا جمع می‌شود، نه یقین با شکّ.

* چه اشکالی به رأی فوق وارد است؟

اینکه ظنّ و شـکّ نیز در یکجا جمع نمی‌شونـد، بلکه ظنّ با وهم جمع می‌شود، چرا که ظنّ رجحان یکی از دو طرف است، که یک طرف راجح و طرف دیگر مرجوح است و طرف مرجوح را می گویند موهوم.

و لـذا شـهید بزرگوار بایـد می‌فرمود: استصـحاب برگشـتش به این است که ظنّ و وهم در یکجا جمع می‌شود. فی المثل: ما ظنّ پیدا می‌کنیم به اینکه زیـد زنـده است، در این صورت طرف دیگر که مرجوح و یا موهوم است این است که مرده باشد، و در اینجاسـت که ظنّ و وهم با هم جمع می‌شوند

به عبارت دیگر: شکّ متساوی الطرفین است و ظنّ با شکّ متساوی الطرفین نمی‌سازد.

بنابراین: می‌توان کلام شهید را توجیه کرد به اینکه مراد ایشان از شکّ، مطلق عدم العلم است و لو وهم باشد.

(امر ششم)

* جناب شیخ چه قواعدی مبتنی بر یقین و شکّ است؟

یکی قاعده استصحاب است، یکی قاعده الیقین و یا شکّ ساری است، یکی هم استصحاب قهقری است.

* باتوجّه به اینکه وجه اشتراک این سه قاعده این است که هر سه براساس یقین و شکّ است وجه افتراق و تفاوت آنها در چیست؟

در این است که:

۱- در استصـحاب، محرز بودن وجود یـک شـیء در زمان سابق لازم است. منتهی یک سؤال اساسـی در اینجا وجود دارد و آن این است که این یقین به محرز بودن وجود آن شـیء در سـابق چه وقت برای شـما حاصـل شـده است، آیا از قبل حاصل بوده و یا بعـدا حاصل شـده است. چرا که ممکن است زمان یقین با زمان متیقّن یکی باشـد و امکان دارد که زمان یقین از زمان متیقّن جـدا باشـد. فی المثل: حتما و قطعا زید دیروز عادل بوده است لکن آیا همان دیروز شما علم به عدالت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۲۵

زید پیدا نمودید و یا اینکه نه امروز متوجه شدی که زید دیروز عادل بوده است.

* آیا همزمانی تحصیل علم و یقین به متیقّن و یا تحصیل آن پس از تحقّق متیقن دخلی در مسئله دارد؟

خیر، آنچه بایـد مسلّم باشـد این است که وجود شـیء در گذشـته باید محرز و متقن باشد چه ما همزمان با تحقّق آن بدان علم پیدا کنیم، چه علم ما به تحقّق قطعی آن در گذشته بعدا حاصل شود.

* کدامیک از دو شرط ساری و طاری شرط اجرای استصحاب‌اند؟

شکّ طاری، یعنی شکی که پس از احراز متیقن پیدا می‌شود.

* ویژگی تعبیر متیقن سابق چیست؟

اینست که با این قید، شکّ ساری از محل اجرای استصـحاب خارج می‌شود، چرا که در شکّ ساری متیقن سابق وجود ندارد و یا به تعبیر دیگر یقین قبلی شما در اثر این شکّ و سرایت آن به گذشته، اکنون متزلزل شده است.

فی المثل: دیروز یقین داشتی که زید عادل است، لکن امروز در اینکه آیا دیروز عدالت داشـته یا نه شکّ کرده‌ای؟ و یا دیروز پشت

سر زيد نماز خواندى و لكن امروز متزلزل شده‌اى كه آيا ديروز او عادل بوده است يا نه عقيده من غلط بوده است. در اين‌گونه موارد متيقن سابق محرز نيست، بلكه متزلزل است.

بنابراين: در استصحاب بايد شكّ لا حقّ وجود داشته باشد، يعنى يقين سابق محرز، شكّ لا حقّ هم وجود داشته باشد.

فى المثل: من يقين داشتم كه زيد ديروز عادل بوده است، لكن امروز شكّ دارم كه آيا هنوز عادل است يا نه؟ از عدالت افتاده است. اينجا جاى استصحاب است، مضافا بر اينكه با اين قيد و يا شرط دوّم، استصحاب قهقرى خارج مى‌شود. چرا؟ زيرا در استصحاب قهقرى متيقّن لا حقّ است و شكّ سابق.

فى المثل: امروز من يقين دارم كه زيد عادل است و لكن شكّ دارم كه آيا ديروز هم عادل بوده است يا نه، امروز عادل گرديده است. در حقيقت اينجا يك عقب‌گرد صورت مى‌گيرد كه تعبير مى‌شود به قهقرى.

الحاصل: هريك از سه قاعده مبتنى و يا به تعبير ديگر مقتضى يقين و شكّ است، لكن

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۱۲۶

هريك به صورتى. منتهى فرقشان در اين است كه:

۱- در استصحاب وجود متيقّن در سابق محرز است و نه متزلزل، شكّ لاحق نيز روى آن مى‌آيد كه اينجا جاى استصحاب مصطلح است.

۲- در شكّ سارى و يا قاعده اليقين، متيقّن سابق محرز نيست بلكه متزلزل است يعنى:

اكنون كه به عدالت زيد شكّ دارم هيچ، شكّ من به قبل هم سرايت كرده با خود مى‌گويم كه آيا در زمان قبل نيز كه او را عادل به‌حساب مى‌آوردم، عادل بوده است يا نه؟ و اما در استصحاب قهقرى، متيقّن در زمان حال است و مشكوك آن مربوط به زمان قبل است.

* حاصل مطلب؟

استصحاب مصطلح حجّت است، چه از باب ظنّ و چه از باب طريق اخبار لا تنقض.

* انما الكلام در چيست؟

در قاعده اليقين است كه آيا يك شيئى مثل عدالت زيد مثلا كه در زمان سابق متيقّن بوده است و لو در زمان لا حقّ مشكوك باشد و متزلزل، آثار آن عدالت قبلى در آن حفظ مى‌شود يا نه؟

برخى مى‌گويند: بله اين يقين قبلى داراى ارزش است، حتى مى‌گويند اخبار لا تنقض اليقين مربوط به قاعده اليقين است و نه مربوط به استصحاب مصطلح.

* آيا استصحاب قهقرى حجّت و قابل قبول است؟

خير، بخاطر اينكه فاقد دليل است، يعنى آنچه كه امروز متيقّن است و لكن ما به گذشته آن شكّ داريم، نمى‌توانيم يقين امروز را به گذشته ببريم، دليلى هم بر اين امر نداريم، مگر اينكه استصحاب قهقرى را به طريقى برگردانيم به استصحاب مصطلح.

فى المثل بگوئيم: ما امروز يقين داريم كه صيغه افعل دلالت دارد بر وجوب، اگر شكّ كنيم كه آيا به لحاظ لغوى هم همين‌طور بوده است و يا اينكه نه معنايش وجوب نبوده است؟

آيا در اينجا مى‌توان حالت يقينى كه مربوط به امروز است به گذشته كشانده بگوئيم: پس در گذشته همچنين معنائى داشته است؟ بله، با انضمام اصالت عدم نقل به اين يقين فعلى چنين امرى ممكن است.

* اصالة عدم النقل به چه معناست؟

فى المثل: چنانكه در مثال بالا گفتيم امروز مى‌بينيم كه افعل معنايش وجوب است، و لكن نمى‌دانيم كه آيا قبلا هم دالّ بر وجوب

بوده و یا اینکه نه دالّ بر استصحاب بوده و سپس نقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۷

شده بر وجوب؟

الاصل عدم النقل، یعنی اصل این است که: خیر نقل و انتقالی در معنای آن صورت نگرفته و از اوّل عقلا دلالت بر وجوب داشته. این همان طریق برگرداندن استصحاب قهقری به استصحاب مصطلح است تا اینکه حجّت باشد.

* جناب شیخ آیا اجرای استصحاب نیاز به یقین و شکّ فعلی دارد یا که نه یقین و شکّ تقدیری یعنی فرضی هم برای اجرای آن کافی است؟

یقین و شکّ فعلی می‌خواهد و به تعبیر دیگر باید نقدا دارای یقین و شکّ باشیم تا که استصحاب جاری شود. فی المثل: شما صبح امروز یقین داشتید که محدث هستید و لذا می‌دانستید که باید برای انجام نماز کسب طهارت کنید، چند ساعتی از روی این ماجرا گذشت تا اینکه وقت نماز ظهر فرا رسید، و شما برخاستید که نماز بخوانید. در اینجا شکّ کرده می‌گوئید قبلا که حدث وجود داشت، آیا بعد از ان کسب طهارت کردم یا نه؟

در اینجا شما به حدث قبلی یقین فعلی و شکّتان به کسب طهارت در حال شکّ فعلی است.

پس: استصحاب می‌کنید یقین قبلی را که محدث بودن است و لذا باید بروید برای نمازتان وضو بگیرید.

* اگر در صورت فوق من غافل شده و بدون وضو نماز خواندنم و لکن پس از نماز متوجه شدم که استصحاب کرده و قرار بود که وضو بگیرم و لکن وضو نگرفته و نماز خواندم تکلیف چیست؟

علی القاعده نماز شما باطل است، چرا که یقین و شکّ شما فعلی بود و در نتیجه استصحاب کردی یقین به حدث را، و این استصحاب وضو را برعهده شما نگذاشت و لذا باید وضو می‌گرفتید.

* جناب شیخ چه اشکالی دارد که از قاعده فراغ استفاده کرده بگوئیم خیر، این شکّ من شکّ پس از فراغ است و نماز من صحیح است؟

خیر، استصحاب قبلی شما نوبت به قاعده فراغ نمی‌دهد و شما باید وضو می‌گرفتید.

* اگر ما یقین داشته باشیم که محدث شده‌ایم و لکن پس از چند ساعت غفلت کرده و با همان غفلت نماز بخوانیم، دوباره پس از نماز شکّ کنیم که آیا پس از آن حدث وضو گرفته‌ام برای نماز یا نه تکلیف چیست؟

نماز شما محکوم به صحت است. چرا که قبل از نماز یقین و شکّ فعلی نداشتید تا وضو بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۸

عهده شما بیاید یعنی که استصحاب حاکم بر قاعده فراغ باشد. بلکه شکّ شما مربوط به بعد از نماز است.

و لذا آنجا که شکّ پس از انجام نماز است جای اجرای قاعده الفراغ است و نه استصحاب حدث.

* جناب شیخ اگر پس از نماز مزبور استصحاب حدث کرده بگوئیم یجب علیّ الاعادة چه اشکالی دارد، همان‌طور که اگر قبل از نماز استصحاب جاری می‌کردم، وظیفه‌ام این بود که بدون وضو وارد نماز نشوم و باید وضو بگیرم؟

خیر، نمی‌توانید چرا که شکّ شما قبل از نماز فعلی نبوده است، بلکه پس از نماز فعلیت پیدا کرده است، و لذا قاعده الیقین در اینجا حاکم بر قاعده استصحاب است و نمازتان محکوم به صحت می‌باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۹

متن

الوجه الثانى:

أنّ المستصحب قد يكون حكما شرعيّا، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذى، و النجاسة المستصحبة بعد زوال تغيّر المتغيّر بنفسه، و قد يكون غيره، كاستصحاب الكريّة، و الرطوبة، و الوضع الاوّل عند الشكّ فى حدوث النقل أو فى تأريخه.

و الظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف فى كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بانكار الاوّل و الاعتراف بالثانى، و نسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمّى فى القوانين.[۸۳]

و فيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى و غيره، فنقول: الحكم الشرعىّ يراد به تارة الحكم الكلى الذى من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذى أو نجاسة ما زال تغيّره بنفسه، و اخرى يراد به ما يعمّ الحكم الجزئىّ الخاصّ فى الموضوع الخاصّ، كطهارة هذا الثوب و نجاسته؛ فانّ الحكم بهما- من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته- ليس وظيفة للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلّية[۸۴] لكلّ شىء شكّ فى ملاقاته للنجس و عدمها.

و على الاطلاق الاوّل جرى الاخباريون؛ حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس أحكام اللّه تعالى، و جعله الاسترابادى من أغلاط من تأخّر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهارة الثوب و نجاسته[۸۵] و غيرهما ممّا شكّ فيه من الاحكام الجزئيّة لأجل الاشتباه فى الامور الخارجية.[۸۶]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۱۳۰

و صرّح المحدّث الحرّ العاملى: بانّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره فى نفس الحكم الشرعىّ، و إنّما على اعتباره فى موضوعاته و متعلّقاته.[۸۷]

و الاصل فى ذلك عندهم: أنّ الشبهة فى الحكم الكلّى لا مرجع فيها إلّا الاحتياط دون البراءة أو الاستصحاب؛ فانّهما عندهم مختصّان بالشبهة فى الموضوع.

و على الاطلاق الثانى جرى بعض آخر.

قال المحقّق الخوانسارى فى مسألة الاستنجاء بالاحجار:

و ينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار [انقسام][۸۸] الحكم المأخوذ فيه إلى شرعىّ و غيره. و مثّل للاوّل بنجاسة الثوب أو البدن و للثانى برطوبته، ثمّ قال: ذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه، و بعضهم إلى حجّية القسم الاوّل فقط،[۸۹] انتهى.

ترجمه

وجه دوّم: [مستصحب گاهى يک حكم شرعى و گاهى غير از حكم شرعى است]

اشاره

(در تقسيم استصحاب به اعتبار مستصحب) مستصحب:

گاهى يک حكم شرعى است، مثل طهارتى كه پس از خروج مذى (از مياه ثلاثه)، استصحاب مى‌شود، پس از زوال خودبه‌خودى تغيّر از آبى كه يكى از اوصاف سه‌گانه‌اش تغيير يافته (و يا مثل وجوب و حرمت و ...)

و گاهى هم غير از حكم شرعى است، مثل استصحاب كريّت (در آب كرّى كه مقدارى از آن كم شده و اكنون شكّ داريم كه بر كريّتش باقى است يا نه؟) و رطوبت (در لباسى كه شكّ داريم در حال رطوبت به زمين نجس افتاده يا نه بدون رطوبت؟) و استصحاب وضع اوّل (واضع) به هنگام شكّ در حدوث نقل (كه آيا فلان لفظ از آن معناى اولى كه در لغت براى آن وضع شده بود به معناى

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۱

دیگری منتقل شده است یا نه؟) و (یا به هنگام شکّ) در تاریخ این نقل (مثل اینکه نمی‌دانم که نقل لفظ صلاة از معنای لغوی به معنای مخصوص کنونی در زمان شارع بوده یا نه در زمان متشرّعه، که الاصل عدم النقل).

علی الظاهر، بلکه صراحت گفتار عده‌ای از علماء، وقوع نزاع و اختلاف در هر دو قسم استصحاب است (برخی آن را مطلقا حجّت می‌دانند چه در احکام و چه در موضوعات، و برخی آن را مطلقا حجّت نمی‌دانند ...)

بله، نسبت داده شده است به برخی از علماء قول به تفصیل میان حکم شرع و غیر حکم شرع، به سبب انکار آن در حکم شرعی و اعتراف به اجرای آن در غیر حکم شرعی. این دو تفصیل را مرحوم فاضل قمی (ره) در قوانین نقل کرده است.

شیخنا می‌فرماید: در این تفصیل اشکالی وجود دارد که با تبیین و توضیح مراد صاحب قوانین از حکم شرعی (که آیا حکم شرعی کلّی مد نظر است یا مطلق حکم شرعی که اعمّ از حکم کلّی و حکم جزئی است) روشن می‌شود. و لذا می گوئیم:

۱- گاهی مراد از حکم شرعی آن حکم کلّی است که مقتضای شأنش این است که از شارع گرفته شود، مثل: طهارت کسی که یکی از آبهای ثلاثه از او خارج شده است و یا نجاست آبی که تغییر ایجادشده در آن زائل باشد (و یا مثل احکام کلّی الدم نجس، الماء طاهر و ...)

۲- و گاهی اراده می‌شود از حکم شرعی معنائی که اعمّ است (از حکم کلّی) و حکم جزئی در موضوع خاص و جزئی، مثل طهارت این لباس و نجاست این لباس و ... چرا که حکم به این پاك بودن و یا نجس بودن، به جهت ملاقات این لباس با نجس و یا عدم ملاقاتش وظیفه شارع نیست بلکه وظیفه شارع اثبات طهارت کلیه برای هر چیزی است که شکّ شود که آیا در اثر ملاقات با نجس، نجس شده است یا نه؟ (که یک حکم ظاهری کلّی است که هذا الثوب طاهر او نجس از مصادیق آن است).

(انکار اجرای استصحاب در حکم شرعی بر اطلاق اوّل توسط اخباریها)

و اخباریون حکم شرعی را بر همان اطلاق اوّل (که مراد از حکم شرعی، حکم کلّی است یعنی به معنای اخص) حمل می کنند (و نه به معنای حکم شرعی جزئی)، بدان جهت که حجیّت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۲

استصحاب را در خود احکام الهی (یعنی احکام کلیه) انکار کرده‌اند، و مرحوم استرابادی جاری کردن استصحاب در احکام کلیه را یکی از اشتباهات کسانی می‌داند که پس از شیخ مفید قرار دارند؛ با وجود اعترافش به حجیّت استصحاب (در احکام شرعیّه جزئیه) مثل طهارت این لباس و نجاست آن. و در غیر این دو از احکام جزئیه‌ای که شک می‌شود در آنها بخاطر اشتباه در موضوعات خارجیه.

و مرحوم حرّ عاملی محدّث تصریح کرده است به اینکه اخبار استصحاب (یعنی لا- تنقض الیقین بالشک ...) دلالت بر حجیّت استصحاب در خود احکام شرعیّه ندارند، بلکه دلالت بر اعتبار آن در موضوعات احکام شرعیّه و در متعلّقات احکام شرعیّه دارند.

و امّا اصل (یعنی قاعده کلیه) در این مورد از نظر اخباریها این است که مرجع (به هنگام) شبهه در حکم کلّی شرعی احتیاط است و نه دو اصل برائت و یا استصحاب. زیرا دو اصل برائت و استصحاب نزد ایشان اختصاص دارند به شبهه در موضوع (و یا به تعبیر دیگر شبهات موضوعیه).

و البته برخی هم حکم شرعی را بر اطلاق دوّم (که اعمّ است از حکم کلّی و حکم جزئی) حمل می‌نمایند. محقّق خوانساری هم در مسئله استنجاء به احجار ثلاثه می گوید: استصحاب به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱- یک قسم به اعتبار حکم (یعنی مستصحبی که) اخذ شده است در استصحاب به شرعی و غیر شرعی و مثال زده است برای

استصحاب حکم شرعی به نجاست لباس یا بدن، و برای استصحاب حکم غیر شرعی به رطوبت لباس که موضوع خارجی است.

پس از این تقسیم‌بندی می‌فرماید:

- برخی قائل به حجیّت هر دو قسم‌اند (یعنی استصحاب حکم شرعی و استصحاب حکم غیر شرعی).

- و برخی تنها قائل به استصحاب قسم اوّل‌اند (یعنی استصحاب در حکم شرعی بالمعنی الاعم).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۳

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (الثانی: ...) چیست؟

بیان دومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب است، چرا که مستصحب:

۱- گاهی حکمی از احکام شرعیّه است مثل: وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ...

فی المثل در امور وجودیّه:

الف: نماز جمعه در زمان حضور ائمه واجب بوده است، لکن ما نسبت به بقاء این وجوب در عصر غیبت شکّ می‌کنیم. استصحاب می‌کنیم بقاء این وجوب را.

ب: یقین دارم که صبح طاهر بودم، پس چند ساعتی از این طهارت، مذی از من خارج شد، لذا شکّ می‌کنم که آیا مذی ناقض وضو هست یا نه؟ باز استصحاب می‌کنم. طهارت را.

ج: یقین دارم که آب کثیری که ملاقی با نجس بوده و یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر کرده نجس شده است. لکن پس از مدتی این تغییر به‌خودی‌خود زائل شد و لذا اکنون شکّ دارم که آیا این آب هنوز هم نجس است یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: در امور عدمیّه، آن‌هم از احکام شرعیّه کلیه:

و یا فی المثل در امور عدمیّه، آن‌هم از احکام شرعیّه جزئیه:

۲- و گاهی مستصحب ما موضوعی از موضوعات خارجیه است که دارای اثر شرعی است از قبیل: کریّت، رطوبت خمریت، عدالت، حیات و ...

- فی المثل: این آبی که در اختیار من است به درجه کریّت رسیده بود و لکن مقداری از آن برداشته‌ایم و لذا اکنون در بقاء کریت سابقه شکّ دارم؟ استصحاب می‌کنم بقاء کریّت سابقه را.

- و یا فی المثل: لباسی از لباسهایم را شسته، روی بند رخت انداختم، در اثر باد روی زمین نجس افتاد و لذا اکنون شکّ دارم که آیا به هنگامی که رطوبت داشته به زمین افتاده و یا اینکه نه، پس از خشک شدن به زمین اصابت کرده است؟ استصحاب می‌کنم بقاء رطوبت را.

- و یا فی المثل: یقین دارم که فلان کلمه در لغت عرب، برای فلان معنا وضع شده است و لکن شکّ دارم که آیا در عرف شرع، از آن معنا اوّل انتقال داده شده است یا نه به همان معنا و وضع می‌باشد؟ استصحاب می‌کنم بقاء وضع اوّل را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۴

- و یا فی المثل: یقین دارم که لفظ صوم و صلاهٔ و حج و ... از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده است و لکن شکّ دارم که آیا این نقل در عصر خود شارع مقدس و در استعمالات خودش صورت گرفته است و با وضع تعیّنی حاصل شده است تا در نتیجه

حقيقت شرعيّه ثابت شود و يا اينكه نه، بعدها و در عصر متشرّعه اين نقل صورت پذيرفته است تا حقيقت متشرعيه و يا عرفيّه خاصّه ثابت شود.

* حاصل مطلب در (نعم، نسب الى بعض، التفصيل بينهما بانكار الأول ...) چيست؟

بيان تفصيلى است كه صاحب قوانين در اين مقام قائل شده و معتقد است كه طرفين تحصيل متعاكسان و صددرصد در برابر هم و ميان آنها تباين كلّى وجود دارد و اين تفصيل عبارتست از اينكه:

۱- اخباريها معتقدند كه استصحاب در موضوعات جارى مى‌شود و لكن در احكام جارى نمى‌شود.

۲- گروهى از اصوليين هم برعكس قول مزبور، استصحاب را در احكام جارى مى‌دانند و لكن در موضوعات نه.

* قبل از پاسخ شيخ به تفصيل قمى بفرمائيد كه حكم شرعى به لحاظ عموم و خصوص بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- حكم شرعى بالمعنى الاخص و آن عبارتست از خصوص احكام شرعيه كليه.

* ويژگى اين احكام چيست؟

اين است كه: از شارع گرفته شده‌اند، چرا كه بيان آنها به عهده شارع است.

- فى المثل: بيان اينكه آيا آب نجس با زوال تغيّرش بنفسه پاك مى‌شود يا نه؟ به عهده شارع است.

- و يا فى المثل: اينكه آيا خروج مذى ناقض وضو مى‌شود يا نه؟ بيانش به عهده شارع است.

۲- حكم شرعى بالمعنى الاعم كه اعمّ است از احكام شرعيه كليه و احكام شرعيه جزئيه.

* ويژگى اين احكام جزئيه چيست؟

اين است كه: بيان آن به عهده شارع نيست، بلكه وظيفه شارع بيان حكم كلّى است و لذا اين وظيفه مكلّف است كه آن كلّى را بر اين مورد خاص تطبيق داده و حكم آن را استخراج نمايد.

فى المثل: شما شكّ مى‌كنيد كه آيا فلان لباستان با نجس ملاقات كرده است تا متنجس شده باشد

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۱۳۵

و يا اينكه ملاقات نكرده تا پاك باشد؟ در اينجا وظيفه شارع اين است كه حكم لباس شما را بخصوصه بيان كند كه آيا با نجس ملاقات كرده است يا نه؟

وظيفه شارع بيان حكم كلّى و اثبات طهارت كليه است بدين معنا كه: كلّ شيء طاهر حتى تعلم انّه قدر. و لذا اين وظيفه ماست كه ببينيم اين لباس با نجس ملاقات كرده تا مصداق قذر باشد و يا اينكه نه ملاقات نكرده تا مصداق كلّ شيء طاهر باشد.

پس: اجتهاد همين ردّ فروع بر اصول و استخراج احكام موضوعات جزئيّه خارجيه از قواعد كليّه است.

* باتوجّه به دو معناى فوق مراد از (و على الاطلاق الأول جرى الاخباريّون ...) چيست؟

اين است كه: حضرات اخباريين كه استصحاب را در احكام شرعيّه انكار كرده‌اند برطبق معناى اوّل مشى كرده‌اند، يعنى مرادشان از حكم شرعى، حكم شرعى كلّى است و نه جزئى و الا اين‌ها نيز در احكام جزئيّه و موضوعات خارجيه استصحاب را حجّت مى‌دانند.

* گواه شيخ بر اين مدعى چيست؟

- يكى عبارت ملا محمّد امين استرابادى است كه در آن به حجيّت استصحاب در حكم جزئى اعتراف شده است، چنانكه از مثالهائى هم كه ايشان زده است اين مطلب پيداست.

- يكى عبارت مرحوم شيخ حرّ عاملى است كه در آن به حجيّت استصحاب در موضوعات اعتراف شده است.

در نتيجه اين حضرات تنها در احكام شرعيّه كليه منكر استصحاب‌اند و نه جزئى.

* چه عاملی باعث شده است که اخباریین، استصحاب را در نفس احکام شرعیّه انکار کرده‌اند؟

اینکه حضرات در باب شبهات حکمیّه احتیاطی شده، می‌گویند باید اصالهٔ الاحتیاط جاری کرد و بدیهی است که با وجود اصل دیگر نوبت به برائت و استصحاب نمی‌رسد.

* غرض از (و علی الاطلاق الثانی جری بعض آخر ...) چیست؟

این است که: برخی از اصولیین از جمله محقّق خوانساری و محقّق سبزواری و غیرهما بر اصطلاح دوّم مشی کرده‌اند، یعنی که مرادشان از حکم شرعی، حکم به بالمعنی الاعم است.

* گواهتان بر این مدّعی چیست؟

این است که مرحوم محقّق خوانساری در مسئله فقهیّه استنجاء به احجار ثلاثه فرموده است:

استصحاب به اعتبار مستصحب تقسیم می‌شود به حکم شرعی و غیر حکم شرعی و سپس برای حکم شرعی مثال زده است به نجاست لباس یا بدن و یا ... که مربوط به احکام شرعیّه جزئیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۶

است. چرا؟ زیرا اگر توهمی وجود داشته باشد، در اطلاق حکم شرعی بر این قسم است و الاـ در اطلاق حکم شرعی، بر حکم شرعی کلّی جای تردید نمی‌باشد. و لذا نیاز به ذکر مثال هم ندارد. از اینجا روشن می‌شود که جناب محقّق، حکم شرعی را به معنای اعمّ گرفته است.

پس از آن به نقل اقوال پرداخته که بعضی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند چه در احکام و چه در موضوعات و برخی هم آن را فقط در اولی که حکم شرعی باشد آن‌هم چه کلّی و چه جزئی حجّت می‌دانند و نه در موضوعات.

* به لسان ساده‌تر بفرمائید ما چند جور حکم شرعی داریم؟

دو جور حکم شرعی داریم ۱- حکم شرعی کلّی ۲- حکم شرعی جزئی که با موضوعات خارجیه فرق دارد. حال:

تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی کلّی است مثل اینکه می گوئید:

۱- من می‌دانم که این آبی که در اختیار من است در اثر تغییر یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش نجس شده است.

۲- این تغییر ایجاد شده بنفسه زائل شده است.

۳- من اکنون شکّ دارم که نجاست این آب هم از بین رفته است یا نه؟

خوب در اینجا شکّ من در حکم کلّی شرعی است، چرا که نمی‌دانم حق تعالی این آب را ابتداء محکوم به نجاست نموده و یا اینکه نه هم ابتداء محکوم به نجاست کرده، هم استدامهٔ.

- و تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی جزئی است مثل اینکه شما می‌گوئید: این ظرف آب پاك بود چرا که خدا آب را پاك قرار داده است، و این ظرف آب هم با نجس ملاقات نکرده بود تا نجس بشود.

امّا اکنون شکّ دارم که با نجس ملاقات کرده است تا نجس شده باشد و یا اینکه نه با نجس ملاقات نکرده است تا پاك مانده باشد؟

شکّ شما در اینجا در حکم شرعی جزئی است، چرا که حکم کلّی را می‌دانید، یعنی می‌دانید که هر آب قلیلی که با نجس ملاقات کند، می‌شود نجس، لکن اکنون در این اناء جزئی تردید دارید که آیا با نجس ملاقات کرده است تا بشود از مصادیق متنجس و یا اینکه نه. و لذا: اگر طهارت این اناء را استصحاب کنید، استصحاب در حکم شرعی جزئی انجام داده‌اید.

* آیا تقسیم مذکور مربوط به احکام واقعیه است؟

خیر، هم در احکام واقعیه وجود دارد و هم در احکام ظاهریه، بدین معنا که: حکم چه واقعی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۷

باشد چه ظاهری تقسیم می‌شود به کلّی و جزئی یعنی: حکم واقعی کلّی، حکم واقعی جزئی و حکم ظاهری کلّی، حکم ظاهری جزئی.

به عبارت دیگر: تمام احکام واقعی خداوند کلّی هستند، این احکام کلّی دارای مصادیقی هستند که هریک از این مصادیق می‌شود احکام واقعی جزئی.

- فی المثل: خون نجس است، یک حکم واقعی کلّی است چرا که محمول که نجس باشد کلّی است موضوع هم که خون باشد کلّی است. حال وقتی فی المثل گفته می‌شود که: هذا الدّم نجس، می‌شود یک حکم واقعی جزئی چرا که حکم رفته است روی مصداق جزئی که هذا الدم می‌باشد.

و امّا حکم ظاهری کلّی مثل اینکه شارع بطور کلّی فرموده است: هرگاه که در طهارت یک شیء شکّ کردید، بگوئید ان‌شاءالله که پاک است، که این ان‌شاءالله پاک است یک حکم ظاهری است و روی هر موضوعی بار می‌شود و لکن خود دارای مصادیق جزئیّه است.

- فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا این لباس و یا این زمین و یا این ظرف آب و یا این قسم از بدنتان نجس شده است یا نه؟ می‌گوئی ان‌شاءالله که پاک است که می‌شود حکم ظاهری جزئی، چرا که شکّ شما در امور جزئیّه خارجیه است.

* منظور از طرح این تقسیم‌بندی چیست؟

این است که: حضرات اخباریها، استصحاب در حکم شرعی کلّی را انکار کرده می‌گویند: در حکم شرعی کلّی مثل: الماء المتغیر احد اوصافه الثلاث، استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در غیر حکم شرعی کلّی یعنی حکم شرعی جزئی و موضوعات خارجیه استصحاب جاری می‌شود.

فی المثل می‌گوئید: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است، زید زنده بود، اکنون هم زنده است.

- عده‌ای هم به نقل از محقّق خوانساری (ره) استصحاب را در حکم شرعی کلّی و در حکم شرعی جزئی جاری کرده، حجّت می‌دانند، و لکن در غیر حکم شرعی یعنی موضوعات خارجیه جایز نمی‌دانند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۸

متن

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر[۹۰] أنّ عدّ القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعيّة و الامور الخارجيّة قولين متعاكسين ليس على ما ينبغى؛ لانّ المراد بالحكم الشرعىّ:

إن كان هو الحكم الكلّى الذى أنكره الاخباريّون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه فى غيره فانّ ما حكاه المحقّق الخوانسارى[۹۱] و استظهره السبزوارى[۹۲] هو اعتباره فى الحكم الشّرعى بالاطلاق الثانى الذى هو أعمّ من الاوّل.

و إن اريد بالحكم الشرعىّ الاطلاق الثانى الاعمّ، فلم يقل أحد باعتباره فى غير الحكم الشرعىّ و عدمه فى الحكم الشرعىّ؛ لانّ الاخباريّين لا ينكرون الاستصحاب فى الأحكام الجزئيّة.

ثمّ إنّ المحصّل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فى هذا التقسيم ثلاثة:

الاوّل: اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعىّ مطلقا- جزئيّا كان كنجاسة الثوب، أو كلّيا كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر- و هو الظاهر ممّا حكاه المحقّق الخوانسارى.[۹۳]

الثانى: اعتباره فى ما عدا الحكم الشرعىّ الكلّى و إن كان حكما جزئيا، و هو الذى حكاه فى الرسالة الاستصحابيّة عن الاخباريّين.[۹۴]

الثالث: اعتباره فی الحکم الجزئیّ دون الکلّی و دون الامور الخارجیّهٔ، و هو الذی ربما یستظهر ممّا حکاه السیّد شارح الوافیهٔ عن المحقّق الخوانساری فی حاشیهٔ له علی قول الشهید (قدس سره) فی تحریم استعمال الماء النجس و المشتبه.[۹۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۹

ترجمه

[قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیه را دو قول متعاکس برشمردن، شایسته نیست]

اشاره

سپس شیخنا می‌فرماید: وقتی عارف شدید به آنچه ما گفتیم؛ روشن می‌شود که قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیه را دو قول متعاکس و متباین به تباین کلّی برشمردن، شایسته و درست نیست. زیرا مراد (شما) از حکم شرعی:

۱- اگر همان حکم کلّی شرعی باشد که اخباریون (استصحاب) آن را انکار نموده‌اند (و لذا در این صورت اصل درست است، چرا که مطابق فتوای اخباریهاست که استصحاب را در حکم شرعی کلّی انکار کردند و در بقیه اعتراف به اجرای آن نمودند، و لکن عکس نادرست است چرا؟)

- زیرا در اینجا کسی نیست که قائل به اعتبار و اجرای استصحاب در حکم کلّی شرعی بشود و در غیر آن یعنی حکم شرعی جزئی و موضوعات خارجیه قائل به اجرا نشود. چرا؟

- زیرا: آن مطلبی را که محقّق خوانساری نقل نموده و مورد پسند محقّق سبزواری واقع شده، اعتبار استصحاب در حکم کلّی شرعی براساس اطلاق ثانی که اعمّ از کلّی و جزئی است.

۲- و اگر اراده شده باشد از حکم شرعی، اطلاق دوّم که اعمّ است از کلّی و جزئی (عکس القضیه که استصحاب در احکام حجّت است و در غیر احکام حجیّت نیست، درست است، و لکن اصل القضیهٔ درست نیست چرا که) احدی به اعتبار استصحاب در غیر حکم شرعی و عدم جریان آن در احکام شرعی اعمّ از کلّی و جزئی قائل نشده است. (چرا؟)

- زیرا اخباریون اجرای استصحاب در احکام جزئیّه را انکار نمی‌کنند (بلکه اجرای آن در احکام کلّی را انکار می‌کنند).

سپس می‌فرماید: محصّل آنچه از قول به تفصیل میان دو قسمی که در این تقسیم‌بندی ذکر شد، این است که تفصیل سه‌تاست:

تفصیل اوّل: حجّیت استصحاب در حکم شرعی است مطلقا چه جزئی باشد مثل نجاست این ثوب. و چه کلّی باشد مثل نجاست آن آب متغیر پس از زوال تغیرش و این ظاهر همان فتوائی است که محقّق خوانساری آن را حکایت نمود.

تفصیل دوّم: اعتبار و حجّیت استصحاب در ماعدای حکم کلّی شرعی است (و نه در خود حکم شرعی) اگرچه حکم جزئی خارجی باشد، و این همان چیزی است که در رساله استصحابیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۴۰

از اخباریین نقل کرده است.

تفصیل سوّم: اعتبار و حجّیت استصحاب در حکم جزئی است، نه در حکم کلّی و نه در امور خارجی. و این همان چیزی است که چه‌بسا استظهار می‌شود از آن عبارتی که فاضل تونی شارح وافیه آن را از محقّق خوانساری نقل کرده است، در حاشیه‌ای که بر قول شهید در تحریم استعمال آب نجس و مشتبه دارد.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (اذا عرفت ما ذکرناه ...) چیست؟

اين است كه: به نظر شيخ متعاكس قرار دادن دو تفصيلى كه ذكر شد توسط مرحوم صاحب قوانين كار درستى نيست و اشتباه است، چرا كه متعاكس و متباين به تباين كلّى نيستند چرا؟ زيرا:

۱- اگر مراد از حكم شرعى، حكم شرعى به معناى اخص، يعنى خصوص حكم شرعى كلّى باشد تفصيل اوّل كه جناب ميرزا آن را به اخبارى نسبت داده صحيح است، چرا كه اخباريها در احكام شرعيّه، احتياطى هستند و نه استصحابى.

امّا تفصيلى دومى كه ذكر فرمود غير صحيح و ناتمام است، چرا كه كسى پيدا نمى‌شود كه به عكس اخبارى بگويد: استصحاب در حكم كلّى جارى مى‌شود و لكن در حكم جزئى و موضوع خارجى جارى نمى‌شود. بلكه كسانى كه استصحاب را در حكم كلّى جارى مى‌دانند، در حكم جزئى هم جارى مى‌دانند، كه حضرات اخبارى نيز اين را قبول دارند.

پس از كجا شما مى‌گوئيد: كه اين دو تفصيل متعاكسان‌اند و يا تباين كلّى دارند؟

۲- و اگر مراد از حكم شرعى، حكم شرعى به معناى اعمّ باشد، تفصيل دومى كه جناب ميرزا ذكر نمود صحيح است. چرا كه برخى از اصوليين، استصحاب را در حكم شرعى كلّى و جزئى جارى دانسته و لكن در موضوعات جارى نمى‌دانند. امّا در اين صورت تفصيل اوّل كه شما آن را به اخباريين نسبت داديد غير صحيح و ناتمام است، چرا كه آنها به عكس اين قول قائل نيستند كه بگويند در مطلق احكام استصحاب جارى نيست، بلكه آنها منكر اجراى استصحاب در خصوص

حكم كلّى هستند و لكن اجراى استصحاب را در جزئيات معتبر مى‌دانند.

پس: اين دو تفصيل متعاكس نمى‌باشند.

* عبارة اخراى مطلب شيخ به لسانى ساده‌تر چيست؟

اين است كه: جناب قمى راجع به اين دو فصيل فرمود:

- برخى استصحاب در احكام شرعى را حجّت نمى‌دانند و لكن در غير احكام شرعى حجّت مى‌دانند.

- برخى بالعكس، استصحاب را در غير احكام شرعى حجّت نمى‌دانند و لكن در احكام شرعى حجّت مى‌دانند.

حال سؤال ما از جناب قمى اين است كه: مراد شما از اين حكم شرعى در برابر غير حكم شرعى چيست؟ آيا مرادتان حكم شرعى كلّى است و يا مطلق حكم شرعى اعمّ از كلّى و جزئى است؟ چونكه شما بحث از كلّى و جزئى نكرده‌ايد، تنها فرموده‌ايد حكم شرعى و غير حكم شرعى.

اگر مرادتان حكم شرعى كلّى باشد: ۱- تفصيل اوّل درست است ۲- لكن در عكس دچار اشتباه شده‌ايد، چرا؟

- زيرا اصل اين است كه: استصحاب در احكام شرعيّه حجّت نيست و لكن در غير احكام شرعيّه حجّت است، خوب عقيده اخباريها نيز همين است چونكه آنها نيز معتقدند كه استصحاب در حكم شرعى كلّى جارى نمى‌شود و لكن در غير حكم شرعى كلّى يعنى در احكام جزئيه و موضوعات خارجيه جارى مى‌شود.

بله، اگر مراد شما از حكم شرعى، حكم شرعى كلّى باشد، تفصيلتان درست است چون عين عقيده اخباريهاست امّا عكس اين است كه: استصحاب در حكم شرعى كلّى حجّت است و در غير آن يعنى احكام جزئى و موضوعات خارجيه حجّت نيست.

* چرا عكس در اين صورت نادرست است؟

زيرا احدى به اين مطلب قائل نشده است كه استصحاب در حكم شرعى كلّى جارى باشد و لكن در غير آن جارى نشود.

از طرف ديگر آن عده‌اى كه جناب خوانسارى از جانب آنها نقل كرده كه استصحاب را در حكم شرعى حجّت مى‌دانند، مرادشان مطلق احكام شرعى است نه اينكه تنها حكم كلّى شرعى

را به تنهائی مورد نظر داشته باشند.

و امّیا اگر مرادتـان از حکم شـرعی مطلق حکم شرعی است اعمّ از کلّی و جزئی، ماجرا بالعکس می‌شود. یعنی: عکسـی را که شـما فرمودید صحیح از آب درمی‌آید و لکن اصل و یا تفصیل اولی اشتباه خواهد بود.

* چرا عکس در اینجا درست است؟

زیرا عکس این بود که استصـحاب در حکـم شـرعی جاری است مطلقا چه در حکم شرعی کلّی و چه در حکم شرعی جزئی. و حال آنکه در موضوعات خارجیه جاری نیست.

بله، اگر مراد شـما مطلق حکم شـرعی باشـد این مطلب درست است چونکه عقیده آن عده‌ای که جناب خوانساری از آنها نقل نمود که آنهـا استصـحاب در احکـام را حجّت می‌داننـد مطلقـا چه در کلّی و چه در جزئی و لکن در غیر احکام یعنی موضوعات خارجیه حجّت نمی‌دانند، همین است.

و لـذا: این تفصـیل دو فرض دارد: در یک فرض اصل درست است و عکس نادرست و در فرض دیگر عکس درست است و اصـل نادرست.

* جناب شیخ نظر خود شما در این مسئله چیست؟

به نظر ما سه تا تفصیل در مسئله وجود دارد و نه دو تا تفصیل:

- یکی کلام اخباری که استصحاب را در حکم کلّی شرعی جاری ندانسته و لکن در ما عدا جاری می کنند.

- یکی کلام آن عده‌ای که جناب خوانساری از آنها نقل کرد که استصـحاب را در حکم شرعی جاری می‌دانند. کلیا کان او جزئیا، و لکن در موضوعات خارجیه جاری نمی‌دانند.

یکی هم نظریه خود محقّق خوانساری است که استصـحاب را در حکم شرعی جزئی جاری می‌دانند و لکن در احکام شرعی کلّی و موضوعات خارجیه جاری نمی‌داند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۳

متن

الوجه الثالث:

من حیث إنّ المستصحب قد یکون حکما تکلیفیّا، و قد یکون وضعیّا شرعیّا[۹۶] کالأسباب و الشروط و الموانع.

و قد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصّل صاحب الوافیة بین التکلیفیّ و غیره، بالانکار فی الاوّل دون الثانی.[۹۷]

و إنّما لم ندرّج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی مع أنّه تقسیم لاحد قسمیه؛ لانّ ظاهر کلام المفصّل المذکور و إن کان هو التفصیل بین الحکم التکلیفیّ و الوضعیّ، إلّـا أنّ آخر کلاـمه ظاهر فی اجراء الاستصـحاب فی نفس الاسـباب و الشـروط و الموانع، دون السـببیّة و الشرطیّة و المانعیّة، و سیتّضح ذلک عند نقل عبارته عند التعرّض لادلّة الاقوال.[۹۸]

ترجمه

[وجه سوّم: مستصحب گاهی یک حکم تکلیفی و گاهی یک حکم وضعی شرعی است]

اشاره

وجه سوّم در تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب از آن جهت است که مستصحب: گاهی یک حکم تکلیفی (مثل احکام پنج گانه وجـوب، حرمت، اسـتحباب، کراهت و ابـاحه) و گـاهی یـک حکم وضـعی شـرعی است مثـل اسباب و شـروط و موانع (که البته در عبارت مسامحه است، چرا که خود اسـباب، شـروط و موانع، حکم وضـعی شـرعی نیسـتند، بلکه سببیّت، شرطیت و مانعیّتی که شارع

برای آنها قرار داده است حکم وضعی شرعی هستند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۴

(تفصیل صاحب وافیه بین حکم تکلیفی و ماعدای آن)

و از این جهت بین علماء اختلاف واقع شده است و مرحوم فاضل تونی صاحب وافیه، با انکار استصحاب در حکم شرعی تکلیفی و اجرای آن در حکم شرعی غیر تکلیفی (یعنی وضعی) بین حکم شرعی تکلیفی و حکم شرعی غیر تکلیفی تفصیل داده است.

(پاسخ به یک اشکال مقدّر)

البته ما این وجه (و یا تقسیم) سوّم را در تحت وجه (و یا تقسیم) سوّم مندرج نکردیم، چرا که این وجه سوّم، خود تقسیمی است برای یکی از دو قسم وجه دوّم (که تقسیم می‌شد به حکم کلّی و حکم جزئی) چرا؟ زیرا ظاهر کلام فاضل تونی (ره) اگرچه تفصیل میان حکم تکلیفی و حکم وضعی است و لکن آخر کلام ایشان ظهور دارد در اجرای استصحاب در خود اسباب و شروط و موانع (یعنی در موضوعات اسباب و شروط و موانع) و نه (در خود حکم شرعی وضعی که) سببیّت و شرطیت و مانعیّت است (خلاصه تفصیل ایشان مربوط به حکم نیست) و به زودی توضیح آن به هنگام نقل عبارت ایشان در بررسی اقوال خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (الوجه الثالث: من حیث انّ المستصحب قد یکون حکما ...) چیست؟

بیان سومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب است که این نیز خود بر دو قسم است:

چرا که مستصحب:

۱- یا یک حکم شرعی تکلیفی از احکام تکلیفیه است مثل: احکام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

- فی المثل: وقتی ما شکّ در بقاء وجوب فلان امر و یا حرمت فلان امر و ... پیدا می‌کنیم استصحاب می‌کنیم اصل وجوب و یا حرمت را و ...

* وجه تسمیه این احکام پنج‌گانه به تکلیفیه چیست؟

کلفت‌آور یعنی مشقت بار بودن آنهاست.

* اباحه و یا تخییر چه کلفت و مشقّتی دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۵

بله، هیچ‌یک از این دو حکم کلفت‌آور نیست و لکن اگر هر پنج حکم یکجا تحت عنوان تکلیف رفته‌اند از باب تغلیب است.

۲- و یا یک حکم شرعی وضعی از احکام وضعیه است، و آن عبارتست از هر حکمی مربوط به شارع و مجعول به جعل وی باشد، غیر از احکام تکلیفیه، مثل: سببیّت، شرطیت، قاطعیّت، مانعیّت و الصحهٔ و البطلان، ضمانت و هکذا ...

فی المثل: شارع، استطاعت را سبب قرار داده است برای وجوب حج و یا طهارت را شرط قرار داده است برای نماز و یا حدث را و یا فعل کثیر را مانع قرار داده است برای نماز و هکذا ...

* وجه تسمیه حکم وضعی چیست؟

این است که: شباهت به تکوینیات دارد، فی المثل:

۱- در امور تکوینیه، طلوع شمس سببیّت دارد برای روشنائی عالم که یک امر تکوینی خارجی است و نه یک امر تعبّدی. و یا قطع اوداج اربعه در ذبیحه، سببیّت دارد برای ذهاب روح که این نیز یک امر تکوینی خارجی است.

حال شارع نیز برخی از امور وضعیه را سبب قرار می‌دهد برای برخی از امور، و این به نحوی است که گویا سببی تکوینی است و حال آنکه حکمی تعبّدی است، فی المثل:

استطاعت را که شارع سبب قرار داده برای وجوب حج، یک سبب تکوینی نیست و لکن شباهت به سببهای تکوینی دارد.

خلاصه اینکه به این‌گونه احکام وضعیّه گفته می‌شود. بخاطر این است که مثل امور تکوینیه می‌مانند.

* استصحاب در کدامیک از دو قسم احکام تکلیفیه و یا وضعیّه جاری است؟

۱- برخی مثبت مطلق بوده و استصحاب را در هر دو نوع حکم جاری می‌دانند چه مستصحب حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی.

۲- برخی نافی مطلق بوده و استصحاب را در هیچ‌یک از دو مستصحب جاری نمی‌دانند چه در تکلیفیات و چه در وضعیات.

۳- برخی نیز از جمله فاضل تونی صاحب کتاب وافیه قائل به تفصیل شده می‌گویند استصحاب در احکام تکلیفیه جاری نمی‌شود و لکن در احکام وضعیّه جاری می‌شود.

فی المثل: صوم رمضان واجب بوده آیا اکنون هم که رمضان تمام شده، واجب است یا نه؟ خیر واجب نیست، چرا که رمضان تمام شده است، و لذا حقّ استصحاب وجوب صوم رمضان را در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۶

اینجا ندارد. درحالی‌که استصحاب بقاء حکم وضعی جایز است.

* غرض از (و انّما لم ندرّج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است: لازم نبود که تقسیم مزبور بعنوان یک تقسیم جداگانه ذکر بشود، چرا که می‌توانست مندرج بشود تحت تقسیم قبلی که مستصحب یا از قبیل احکام شرع بود و یا غیر از احکام شرع.

به عبارت دیگر وقتی در آنجا گفته می‌شود که مستصحب یا حکم شرع است و یا غیر حکم شرع، می‌توان گفت که خود حکم شرع هم یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی. به عبارت دیگر: اگر این تقسیم مندرج شود در تحت تقسیم قبلی، احد قسمین قبلی را که حکم شرع بود، تقسیم می‌کند به وضعی و تکلیفی.

و لذا شیخ پاسخ می‌دهد که: اگرچه از ظاهر لفظ فاضل تونی تفصیل میان حکم تکلیفی و وضعی استفاده می‌شود و لکن آخر کلام ایشان دلالت دارد که وی میان احکام وضعیّه و موضوعاتشان قائل به تفصیل شده است.

به عبارت دیگر: میان ذات السبب و سببیّت، و یا ذات الشرط و شرطیت آن و ذات المانع و مانعیت آن و ... تفاوت قائل شده است بدین معنا که: استصحاب در ذات السبب و ذات الشرط و ذات المانع و ... جاری می‌شود، و لکن در سببیت السبب و شرطیهٔ الشرط و ... جاری نمی‌شود.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به لسان ساده‌تر چیست؟

این است که: ظاهر کلام فاضل تونی (ره) نشان‌دهنده این است که تقسیم‌کننده حکم شرعی است به تکلیفی و وضعی، و در نتیجه استصحاب در تکلیفی یجری و در وضعی لا یجری، و حال آنکه مراد ایشان این است که: اصلا در حکم شرعی استصحاب جاری نمی‌شود، چه حکم شرعی تکلیفی و چه حکم شرعی وضعی.

* پس مرادش از اینکه می‌گوید در حکم وضعی استصحاب جاری می‌شود چیست؟

مرادش جریان استصحاب در موضوع حکم وضعی است و نه خود حکم وضعی. به عبارت دیگر: با کمی تامل متوجه می‌شویم که

ایشان استصحاب را در احکام جاری نمی‌داند چه وضعی و چه تکلیفی بلکه مرادش استصحاب موضوع حکم وضعی است.

* مرادتان از حکم وضعی و موضوع حکم وضعی چیست؟

فی المثل: دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر و عصر می‌شود. حال در اینجا:

۱- ذات السبب که همان دلوک شمس و عبور آن از دائره نصف النهار فرضی بالای سر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۴۷

مصلی باشد یک امر تکوینی است و دارای وجود خارجی و تابع اعتبار کسی هم نیست.

۲- لکن سببیّت این امر برای وجوب یک امر اعتباری تشریعی می‌باشد که شارع مقدس بما هو شارع آن را جعل فرموده است.

و یا فی المثل: ذات الشرط که مثلا همان وضو باشد، حقیقتی است تکوینی که در خارج حاصل می‌شود و لکن شرطیت آن برای نماز امری اعتباری است.

به عبارت دیگر: وضو، خودش حکم شرع نیست، شرطیتش حکم شرع است، بلکه وضو، موضوع این شرطیت است، چرا که شارع سمت شرطیت را به وضو اعطا کرده است. به عبارت دیگر: وضو می‌شود موضوع حکم وضعی شرطیّت.

و یا فی المثل: شارع مقدس، شرطیّت و یا سببیّت اعطا کرده است به استطاعت، یعنی استطاعت موضوع این حکم وضعی شرطیّت و یا سببیّت است.

به عبارت دیگر: این شرطیّت و سببیّت حکم شرعی است و موضوع آن استطاعت است.

و یا فی المثل: شارع، سمت مانعیت اعطا کرده است به حدث، پس سمت مانعیت حکم شرعی وصفی است و حدث موضوع این حکم شرعی است.

و لذا: جناب فاضل که می‌گوید استصحاب در احکام وضعیّه جاری است، مرادش خود احکام وضعیّه نیست، بلکه موضوع این احکام مرادش می‌باشد.

به عبارت دیگر: یک وقت شما شکّ می‌کنید که آیا طهارت برای نماز شرطیّت دارد یا نه؟

به تعبیر دیگر: شارع دیروز شرطیّت داده بود به طهارت، آیا شرطیّت آن امروز هم باقی است و یا اینکه نه شرطیّت مربوط به دیروز بود؟ که این می‌شود شکّ در بقاء حکم شرعی وصفی.

حال: اگر شما بتوانید در اینجا شرطیّت طهارت را استصحاب کنید، می‌شود استصحاب حکم شرعی وضعی. امّا جناب تونی نمی‌خواهد بگوید که اگر شما در شرطیّت طهارت شکّ کردید، آن را استصحاب کنید، خیر، بلکه مراد ایشان استصحاب موضوع حکم وضعی است.

فی المثل: شما چند ساعت قبل وضو گرفتید و شدید متطهّر، لکن اکنون شکّ دارید که طهارت شما باقی است یا نه؟ در اینجا گفته می‌شود استصحاب کنید بقاء طهارت را.

* حال ما از شما می‌پرسیم که شما در اینجا حکم وضعی را استصحاب کردید یا موضوع حکم وضعی را؟

خواهید گفت: موضوع حکم وضعی را. چرا؟ زیرا خود طهارت که حکم وضعی نیست، بلکه این شرطیّت طهارت است که حکم وضعی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۴۸

پس: جناب تونی که می‌گوید استصحاب در احکام وضعیّه جاری می‌شود و در احکام تکلیفیه جاری نمی‌شود، مرادش خود احکام وضعیّه نیست بلکه موضوع احکام وضعیّه مراد او می‌باشد.

بنابراین: به عقیده جناب تونی، اگر در شرطیّت طهارت که حکم وضعی است شکّ بکنید حقّ ندارید که استصحاب جاری کنید و

لکن اگر در خود طهارت که موضوع شرطیّت است شکّ بکنید می‌توانید استصحاب جاری کنید.

و یا فی المثل: شما می‌گوئید: در سال گذشته استطاعت سببیّت داشت در وجوب حج آیا امسال هم این سببیّت دارید برای وجوب آن؟

اگر بنا باشد که سببیّت را استصحاب کنید می‌گوئید بله، همان‌طور که پارسال سببیّت داشت امسال نیز سببیّت دارد که این استصحاب حکم شرعی وضعی است. امّا چنین استصحابی مراد جناب تونی نمی‌باشد، بلکه استصحاب سبب که موضوع برای سببیّت و یا به تعبیر دیگر حکم شرعی است مراد اوست.

فی المثل: پارسال مستطیع بودم، نمی‌دانم امسال هم مستطیع هستم یا نه؟ استصحاب می‌کنم استطاعت را. چرا؟ زیرا در سببیّت استصحاب جاری نمی‌شود، بلکه در سبب اجرا می‌شود، همان‌طور که در شرطیّت استصحاب جاری نمی‌شود بلکه در شرط، جاری می‌شود.

در نتیجه اندراج تقسیم سوّم در تحت تقسیم دوّم صحیح نیست.

* سرّ مطلب در اینجا چیست؟

این است که جناب تونی گمان کرده است که انسان نسبت به خصوص احکام شرعیّه هرگز شکّ نمی‌کند و لذا رکن استصحاب که شکّ در بقاء باشد در این قسمت وجود ندارد. پس اینجا جای استصحاب نیست.

امّا نسبت به موضوعات خارجیه از قبیل حدث، طهارت، بقاء لیل، بقاء نهار و ... شکّ متصوّر بوده و محل اجرای استصحاب است.

و لکن ما بالوجدان در می‌یابیم که در نفس احکام شرعیّه هم شکّ متصور است و اختصاص به موضوعات ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۴۹

متن

[تقسیم الاستصحاب باعتبار دلیل المستصحب][۹۹] و أمّا بالاعتبار الثانی، فمن وجوه أیضا:

أحدها:

من حیث انّ الدلیل المثبت للمستصحب إما أن یکون هو الإجماع، و إما ان یکون غیره. و قد فصّل بین هذین القسمین الغزالی، فأنکر الاستصحاب فی الاوّل.[۱۰۰] و ربما یظهر من صاحب الحدائق- فیما حکی عنه فی الدّرر النجفیّة- أنّ محلّ النزاع فی الاستصحاب منحصر فی استصحاب حال الإجماع.[۱۰۱] و سیأتی تفصیل ذلک عند نقل أدلّة الاقوال إن شاء اللّه.

الثانی:

من حیث إنّه قد یثبت بالدلیل الشرعیّ، و قد یثبت بالدلیل العقلیّ. و لم أجد من فصّل بینهما، إلّا أنّ فی تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلیّ- و هو الحکم العقلیّ المتوصّل به إلی حکم شرعیّ- تأمّلا؛ نظرا إلی أنّ الاحکام العقلیّة کلّها مبیّنة مفصّلة من حیث مناط الحکم،[۱۰۲] و الشکّ فی بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أن یرجع إلی الشکّ فی موضوع الحکم؛ لانّ الجهات المقتضیة للحکم العقلیّ بالحسن و القبح کلّها راجعة إلی قیود فعل المکلّف، الذی هو الموضوع. فالشکّ فی حکم العقل حتی لاجل وجود الرافع لا یکون إلّا للشکّ فی موضوعه، و الموضوع لا بدّ أن یکون محرزا معلوم البقاء فی الاستصحاب کما سیجیء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۰

ترجمه

(دومین تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب)

[وجه اول: دلیل اثبات‌کننده مستصحب یا اجماع است و یا غیر اجماع]

و امّا تقسیم استصحاب به اعتبار دوّم یعنی دلیلی که دلالت بر مستصحب (حکم شرعی) دارد نیز از وجوه مختلفی است:
- وجه (و یا تقسیم) اوّل به اعتبار دلیل: از آن جهت است که دلیل اثبات‌کننده مستصحب (یعنی حکم شرعی)، یا اجماع (فقهاء) است و یا غیر اجماع (از سایر ادلّه معتبره مثل ظواهر کتاب و سنّت) می‌باشد.
آقای غزالی بین این دو قسم دلیل تفصیل داده و اجرای استصحاب در قسم اوّل (که مستصحب با اجماع ثابت شده است و ما اکنون در بقایش شکّ داریم) انکار کرده است (و لکن در بخش و یا قسم دوّم جاری می‌داند).
و این مطلب از عبارات صاحب حدائق، در عباراتی که در درر النجفیّهٔ از او حکایت شده است که گفته محل نزاع در ارزش استصحاب، منحصر در استصحاب حال اجماع است (یعنی استصحاب حال کتاب و یا استصحاب حال سنّت بلااشکال است).

[وجه دوم:] (مستصحب یا با دلیل عقلی ثابت می‌شود و یا با دلیل شرعی)

اشاره

- وجه (و یا تقسیم) دوّم به اعتبار دلیل: از آن جهت است که مستصحب (یعنی همان حکم شرعی) گاهی با دلیلی از ادلّه شرعیّه ثابت می‌شود (مثل وجوب عینی تعیینی نماز جمعه در زمان حضور بواسطه آیات و روایات)، و گاهی با دلیل عقل ثابت می‌شود (مثل قبح تصرّف ملک غیر بدون اذنه).
و من نیافتم کسی را که تفصیل داده باشد در حجیّت استصحاب، میان دلیل عقلی و دلیل شرعی (بدین معنا که بگوید در این یکی حجّت است و در آن یکی نه)، جز اینکه در تحقّق مفهوم استصحاب در جائی که حکم با دلیل عقلی ثابت شده باشد و حال آنکه دلیل عقلی هم همان چیزی است که بواسطه آن حکم شرعی استکشاف می‌شود، جای تأمل است، با نظر به اینکه تمام احکام عقلیّه، از حیث مناط و ملاک حکم شرعی و نه به لحاظ موضوع و خصوصیات موضوع، محرز و روشن‌اند (که کلّما حکم به العقل، حکم به الشرع)، و لذا (وقتی موضوع کاملاـ محرز است) شکّ در بقاء حکم عقل و عدم آن، برمی‌گردد به شکّ در موضوع حکم؛ چرا که تمام آن جهات (یعنی ملک
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۱
غیر بودن، بدون اذن و یا همراه با اذن بودن) که مقتضی حکم عقل به حسن و قبح است، بازگشت‌کننده به قیود فعل مکلّف است (مثل تصرّف) که همان موضوع است.
پس: شکّ در حکم عقل (چه بخاطر وجود مقتضی) و چه بخاطر وجود رافع نیست مگر در موضوع آن (یعنی حکم عقل)، و موضوع هم باید در استصحاب محرز و معلوم البقاء باشد، چنانکه در خاتمه استصحاب توضیح آن خواهد آمد.
***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و امّا بالاعتبار الثانی ...) چیست؟
بیان تقسیمات استصحاب به اعتبار دلیلی است که دلالت بر مستصحب یعنی حکم شرعی دارد: که بطور کلّی استصحاب به این اعتبار نیز دارای سه تقسیم است.
* تقسیم اوّل استصحاب در اینجا بر چه مبنائی است؟

بر این مبناست که دلیلی که دلالت بر مستصحب یعنی حکم شرعی دارد و آن را برای ما ثابت می‌کند از دو قسم خارج نیست:

۱- گاهی اجماع فقهاء است ۲- و گاهی غیر اجماع از سایر ادلّه معتبره از قبیل ظواهر کتاب و سنّت است.

* در کدامیک از دو قسم مزبور استصحاب جاری می‌شود؟

- برخی در اینجا مثبت مطلق‌اند، یعنی استصحاب را در هر دو بخش جاری و ساری می‌دانند چه در احکامی که به توسط اجماع ثابت شده و اکنون در بقاء آنها شکّ داریم و چه در احکامی که با ادلّه لفظیه به اثبات رسیده است.

- برخی هم در اینجا نافی مطلق‌اند، یعنی اجرای استصحاب را در هر دو بخش انکار می‌کنند.

- برخی هم در اینجا قائل به تفصیل شده‌اند که شیخ دو مورد آن را بیان می‌کند:

۱- امام محمّد غزالی گفته است: در احکامی که با اجماع ثابت شده است و اکنون شکّ در بقاء آن داریم، جاری نمی‌شود و لکن در بخش دوّم یعنی حکمی که با آیه و روایت ثابت شده عند الشک، جاری می‌شود.

۲- مرحوم صاحب حدائق نیز استصحاب در بخش دوّم را مسلّم گرفته و نزاع و اختلاف را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۲

استصحاب حال اجماع منحصر دانسته است.

* حاصل و خلاصه استدلال امام غزالی در اثبات این مدّعی چیست؟

فی المثل: در رابطه با حکم (الماء المتغیّر احد اوصافه، متنجس)، سؤال می‌کند که این مطلب را اجماع گفته است یا آیه و روایت؟ سپس می‌گوید:

۱- اگر اجماع گفته، عند الشک بعد زوال تغییره، حقّ اجرای استصحاب در آن را نداری.

۲- و اگر آیه و روایت گفته، عند الشک بعد زوال تغییره، می‌توانی در آن اجرای استصحاب کنی چرا؟ زیرا: اجماع یک دلیل لفظی نیست که شما اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق در آن گرفته و عند الشک حکم اجماع را استصحاب کنید و بگوئید ان‌شاءالله عموم داشته و یا ان‌شاءالله اطلاق داشته است.

بلکه، اجماع یک دلیل لبّی است، یعنی ما از اقوال علماء استکشاف می‌کنیم قول امام را.

درحالی‌که ظاهر اجماع مجمل است و مهمل یعنی نه عموم دارد و نه اطلاق و ما نمی‌خواهیم از ظاهر اجماع استفاده کنیم.

* تقسیم دوّم استصحاب در اینجا بر چه مبنائی است؟

بر این مبناست که مستصحب یعنی همان حکم شرعی:

۱- گاهی بواسطه یک دلیل از ادلّه شرعیّه ثابت می‌شود، مثل اینکه به حکم آیات و روایات و یا اجماع و یا بواسطه هر سه برای ما ثابت شده است که نماز جمعه در عصر حضور ائمه اطهار علیهم السّلام واجب عینی تعیینی بوده است، لکن اکنون که عصر غیبت است من شکّ دارم که آیا این حکم وجوب باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء حکمی را که با دلیل شرعی ثابت شده است، و هکذا مثالهای دیگر.

۲- و گاهی بواسطه یک دلیل عقلی و یا به تعبیر دیگر حکم عقل قطعی که همان قانون ملازمه است ثابت می‌شود، که پس از مدتی و به جهتی از جهات در بقاء آن شکّ می‌کنیم.

فی المثل:

- عقل می‌گوید: ردّ امانت به صاحبش حسن و نیکو است. (صغری)

- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشّرع. (کبری)

پس: ردّ امانت به صاحب آن شرعا واجب است. (نتیجه)

لکن پس از مدتی ما شکّ می‌کنیم که آیا این وجوب رد امانت به صاحبش اکنون هم باقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۳

است یا نه؟ چرا که احتمال جنون در این صاحب می‌رود و در این صورت اگر امانت او را به او برگردانیم و تلف شود، ضامن خواهیم بود.

حال: سؤال این است که: آیا در اینجا ما می‌توانیم استصحاب کنیم آن وجوب سابق را که از راه حکم عقل به ملازمه بدست آوریم؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید: دروغ نافع یعنی سودمند حسن است. (صغری)

۲- همین عقل می گوید: ما بین حکم عقل و شارع ملازمه هست. (کبری)

پس: کذب سودمند که سبب نجات نبی، ولی و یا مؤمنی بشود شرعا واجب است. (نتیجه)

لکن پس از مدتی برای ما شکّ در بقاء این وجوب پیدا می‌شود، چرا که احتمال می‌رود که دیگر این کذب نافع نباشد. حال سؤال این است که: آیا ما می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم این وجوب سابق را که به حکم عقل ثابت شده است یا نه؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید: تصرّف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن قبیح است. (صغری)

۲- همین عقل می گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع. (کبری)

پس: تصرّف ملک غیر بدون اذن مالکش شرعا حرام است.

لکن ما پس از مدتی در بقاء این حرمت شکّ می‌کنیم، چرا که احتمال می‌دهیم که اکنون این ملک، ملک غیر نباشد و به دلائل مختلفی ملک نفس باشد و یا اگر ملک غیر است این غیر اجازه داده باشد.

حال: سؤال این است که آیا ما می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم بقاء حرمت سابقه را؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می گوید: صدق ضارّ که سبب هلاکت پیامبری و یا ولی و یا مؤمنی بشود قبیح است (صغری)

۲- همین عقل می گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع.

پس: صدق ضارّ شرعا حرام است. (نتیجه)

لکن پس از مدتی احتمال می‌دهیم که دیگر این صدق ضارّ نباشد و در نتیجه در بقاء این حرمت شرعیّه تردید پیدا می کنیم. حال سؤال این است که آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء حرمت سابقه را؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۴

* باتوجّه به اینکه به امثله هر دو قسم دلیل آشنا شدیم بفرمایید غرض از (و لم أجد من ...) چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که آیا استصحاب در هر دو قسم از احکام شرعیّه حجّت است یا خیر؟ و لذا می‌فرماید: من کسی را نیافتم که در این باب تفصیل قائل شده بگوید در آن مستصحباتی که با دلیل شرعی به اثبات رسیده است استصحاب جای می‌شود ولی در آن مستصحباتی که به حکم عقل ثابت شده است جاری نمی‌شود و یا کسی بالعکس بگوید. بلکه گروهی بطور مطلق استصحاب را حجّت دانسته و گروهی بطور مطلق آن را حجّت ندانسته‌اند.

* آیا بحث حضرات در اینجا و در رابطه با حکم شرعی ثابت شده با دلیل عقلی، یک بحث کبروی است یا صغروی؟

شیخ می‌فرماید: خیر، ما در رابطه با حکم شرعی ثابت شده با دلیل عقلی بحث کبروی نداریم بدین معنا که آیا این استصحاب

حجّت است یا نه؟ بلکه بحث ما در این رابطه یک بحث صغروی است و آن اینکه آیا اساسا در این بخش از احکام، استصحاب موضوع دارد یا نه؟ سالبه به انتفاء موضوع است.

به عبارت دیگر: اینکه گفته می‌شود که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود، معنایش این نیست که استصحاب حجّت نیست. بلکه بدین معناست که استصحاب در احکام عقلیّه مفهوم ندارد. نه اینکه مفهوم دارد ولی ارزش ندارد، چرا که موضوع استصحاب در اینجا منتفی است.

* غرض از (نظرا الی انّ الاحکام العقلیّة کلّها مبیّنة ...) چیست؟

این است که: عقل در حکمی که صادر می‌کند مسامحه ندارد و هیچ‌گونه اهمال و اجمالی در موضوعات احکام عقلیّه وجود ندارد، بلکه موضوعات قضایای عقلیّه از جمیع جهات مبیّن و مفصّل است بدین معنا که عقل در مقام حکم کردن و اثبات محمولی برای موضوعی، تمام خصوصیات و قیود وجودیّه و عدمیّه‌ای که در موضوع حکمش دخالت دارند را ملاحظه می‌کند و بعدا حکم می‌کند.

فی المثل: چرا حکم صادر می‌کند به اینکه: تصرّف در ملک غیر بدون اذنه قبیح. زیرا قید (در ملک غیر) و قید (بدون اذنه) را مدّ نظر قرار داده و با وجود این قیود و خصوصیات، مناط حکم عقل که همان مفسده نوعیه باشد کاملا محرز می‌شود و لذا حکم به قبح می‌کند.

۱- به عبارت دیگر، در قضایای عقلیّه، موضوع، علّت تامه برای معلول است.

چرا که وقتی همه قیود که جمع و مورد لحاظ قرار گرفت، مناط و ملاک حکم عقل به حسن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۵

و یا قبح قطعی و به دنبال آن حکم جزمی عقل به حسن و یا قبح هم مسلّم می‌شود.

۲- معلول همیشه تابع علّت است و لذا اگر علّت، تامه باشد، تحقّق معلول قطعی است. یعنی:

تخلّف معلول از علّت تامّه از محالات است، چنانکه وجود معلول بدون علّت تامّه از محالات است.

بنابراین: محال است که ما در باب احکام عقلیّه پس از اینکه اصل وجود موضوع یک حکم برای عقل محرز شد در بقاء نفس آن حکم عقلی شکّ کنیم بلکه پیوسته در قضایای عقلیّه شکّ در بقاء مستصحب و حکم بازمی‌گردد به شکّ در بقاء موضوع. چرا؟ زیرا اگر موضوع بتمامه و کماله محرز شود، محال است که محمولش نیاید و الا یلزم تخلّف معلول از علّت تامه.

پس: شکّ در بقاء حکم وقتی پیدا می‌شود که شکّ در بقاء موضوع پیدا شود چه شکّ ما در بقاء این حکم عقلی:

۱- یا بخاطر شکّ در وجود مقتضی باشد، مثل اینکه در مثال فوق، ملک غیر بودن مقتضی قبح تصرّف است. و لکن اکنون شکّ داریم که عنوان ملک غیر بودن به عنوان ملک خودم بودن تبدّل پیدا کرده است یا نه.

۲- و یا بخاطر وجود رافع باشد، که آیا مالک اذن داده است تا جلوی تأثیر مقتضی را گرفته و قبح تصرّف در ملک غیر را برطرف کند یا نه؟

علی‌ای‌حال شکّ در حکم، در قضایای عقلیّه بخاطر شکّ در قیدی از قیود موضوع است.

* غرض شیخ از اشاره به شکّ در وجود مقتضی و رافع چیست؟

شاید بخاطر این است که ایشان در آینده در رابطه با جریان استصحاب در احکام شرعیّه میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع فرق خواهند گذاشت بدین معنا که استصحاب را در اولی جاری و در دومی غیر جاری می‌داند و لکن در احکام عقلیّه چنین تفصیلی قائل نیستند.

البته در پایان بحث استصحاب خواهد آمد که در استصحابات جاریه در احکام، موضوع حکم در هر حال، چه حال سابق که حال

یقین است و چه در حال لا حقّ یعنی حال شکّ، باید محرز و مسلّم باشد، و شکّ ما صرفا در بقاء حکم باشد و الّا با شکّ در نفس موضوع، نوبت به استصحاب خود حکم نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۶

متن

و لا فرق فیما ذکرنا، بین أن یکون الشکّ من جهة الشّکّ فی وجود الرافع، و بین أن یکون لاجل الشّکّ فی استعداد الحکم؛ لأنّ ارتفاع الحکم العقلیّ لا یکون إلّا بارتفاع موضوعه، فیرجع الأمر بالأخرة إلی تبدّل العنوان؛ أ لا تری أنّ العقل إذا حکم بقبح الصّدق الضارّ، فحکمه یرجع إلی أنّ الضارّ من حیث إنّه ضارّ حرام، و معلوم بتحقّقه سابقا؛ لانّ قولنا: «المضرّ قبیح» حکم لا یحتمل ارتفاعه أبدا، و لا ینفع فی إثبات القبح عند الشکّ فی بقاء الضرر.

و لا یجوز أن یقال: إنّ الصّدق کان قبیحا سابقا فیستصحب قبحه؛ لانّ الموضوع فی حکم العقل بالقبح لیس هذا الصدق، بل عنوان المضرّ، و الحکم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الاحکام الشرعیّة؛ فإنّه قد یحکم الشارع علی الصدق بکونه حراما، و لا یعلم أنّ المناط الحقیقی فیه باق فی زمان الشکّ أو مرتفع- إمّا من جهة جهل المناط او من جهة الجهل ببقائه مع معرفته- فیستصحب الحکم الشرعیّ.

ترجمه

[فرقی بین شکّ از جهت بودن شکّ در وجود رافع یا شکّ بخاطر استعداد حکم نیست]

اشاره

در آنچه ما گفتیم: فرقی بین اینکه شکّ از جهت شکّ در وجود رافع باشد (مثل وجود الاذن) و بین اینکه شکّ بخاطر استعداد الحاکم (یعنی وجود مقتضی که همان ملک الغیر بودن است) باشد، نیست.

زیرا حکم عقلی مرتفع نمی‌شود (یعنی قبح از بین نمی‌رود) جز با ارتفاع (و از بین رفتن) موضوع آن (که یا بخاطر مقتضی است و یا بخاطر رافع).

پس: بالاخره امر برگشت می‌کند به تبدّل عنوان (بدین معنا که وقتی شما شکّ می‌کنید بخاطر این است که عنوان متبدّل شده است).

آیا نمی‌بینی که عقل وقتی حکم می‌کند به قبح و زشتی صدق ضارّ، و لذا حکمش بازگشت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۷

می‌کند به اینکه آنچه ضررزننده است، از آن جهت که ضررزننده است حرام است. و معلوم است که این قضیه (یعنی قبح ضارّ) قابل استصحاب نیست (فی المثل: این فعل دیروز ضارّ بود، لکن امروز شکّ دارم که امروز هم یا ضارّ است یا نه؟ استصحاب در اینجا معنا ندارد بلکه باید ضارّ بودنش در امروز محرز شود تا مشخص شود که قبیح هست یا نه؟) چرا؟ زیرا قول ما که می‌گوئیم: مضرّ قبیح است، یک حکم دائمی است که هرگز احتمال رفعش نمی‌رود.

امّا این دائمی بودن حکم نفعی در اثبات قبح به هنگام شکّ در بقاء ضرر ندارد. و جایز نیست که گفته شود: این صدق، سابقا (که دیروز باشد یا پریروز و ...) قبیح بود (لکن من اکنون نمی‌دانم که امروز قبیح است یا نه)، پس استصحاب می‌شود قبح آن، خیر (چرا؟) زیرا موضوع در حکم عقل به قبح، این صدق نیست، و این برخلاف احکام شارع است زیرا: شارع گاهی بطور اجمال حکم می‌کند که این صدق حرام است (و لکن دیگر نمی‌فرماید که الصدق الضارّ حرام، درحالی‌که معلوم نیست (و ما نمی‌دانیم که) مناط حقیقی در این مورد در زمان شکّ (هم) باقی است یا مرتفع شده است، و این یا از جهت جهل (ما) به مناط است و یا از جهت

جهل به بقاء آن مناط است در صورت علم و معرفت آن.

پس: حکم شرعی (و یا به تعبیر دیگر نفس الحکم) استصحاب می‌شود (به اینکه بگوئیم: قبلاـ این خمر حرام بود الآن هم ان‌شاءالله حرام است و لـذا آن محذوری که در حکم عقل بود که موضوع بایـد محرز باشـد در اینجا وجود نـدارد. چرا که موضوع علی کلا التقدیرین محرز است).

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در متن قبل چه شد؟

این شـد که استصـحاب در حکم عقل جاری نیست، لکن نه به این معنا که استصـحاب در آنجا اعتبار ندارد، بلکه به این معنا که در مورد حکم عقل مفهوم نـدارد. چرا؟ زیرا عقل به هنگام صـدور حکم در موردی، موضوع حکمش را با تمام قیود و یا به تعبیر دیگر جهـاتی کـه در موضـوع دخیل‌انـد در نظر گرفتـه مشـخص و معلـوم می‌کنـد و لـذا جهت اجمـال و ابهـامی در موضـوع برایش بـاقی نمی‌ماند.

وقتی موضوع به جمیع جهات برای عقل محرز باشد، شکّ در حکم معنا ندارد. چرا که موضوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۸

علّت است از برای حکم، و با احراز علّت معلوم هم محرز است.

وقتی شکّ در حکم وجود نداشته باشد محلی برای اجرای استصحاب وجود ندارد.

بنـابراین: اگر نگرانی هم وجود داشـته باشـد از نـاحیه موضوع است، و لـذا اگر موضوع محرز و مسلّم نباشـد، حکمی از جانب عقل صادر نمی‌شود تا که استصحاب شود.

فی المثـل: عقـل می‌گویـد: التصـرف فی ملك الغیر بـدون اذنه قبیـح. چرا؟ زیرا در اینجا: موضوع حکم عقل که قبـح و زشتی اسـت تصرّف است، و این موضوع دارای دو قید است: ملك غیر بودن و بدون اذن بودن.

و لذا عقل با لحاظ این دو قید در موضوع، شـکی در قبح چنین تصرفی برایش باقی نمی‌ماند، و تا این قیود باقی باشد باز هم در بقاء حکمش تردید نمی‌کند تا که نیازی به استصحاب پیدا کند.

پس: کسـی که نمی‌داند، تصـرفش، تصـرّف در ملك غیر است یا نه و یا نمی‌داند که تصرفش بدون اذن مالك است یا نه و به تعبیر دیگر موضوع برایش محرز نیست در صورت شکّ، نمی‌تواند قبح قبلی را استصحاب کند. مگر اینکه موضوع برای محرز باشد.

* گفته شد اگر کسـی بگوید به هنگام شکّ و تزلزل در موضوع ما ابتدا موضوع را استصحاب می‌کنیم و سپس به برکت استصحاب موضـوع، استصـحاب می‌کنیم حکم را فی المثـل می‌گویـد: قبلاـ تصـرّف من بر روی این ملـك، تصـرّف در ملـك غیر بـود، اکنون نمی‌دانم که آیا اکنون هم تصرّف در ملك غیر هست یا نه؟

در اینجا: ابتدا استصـحاب می‌کنم در ملك غیر بودن را که این می‌شود موضوع، سپس استصحاب می‌کنم قبیح بودن یعنی حکم آن تصرّف را.

دفع این توهّم به این شد که:

این استصحاب، استصحاب موضوع است و نه استصحاب حکم عقل و حال آنکه صحبت ما در استصحاب حکم عقل است.

به عبـارت دیگر صـحبت ما در این است که: آیا انسان می‌توانـد خود حکم عقل را استصـحاب کنـد یا نه؟ که گفته شـد خیر مفهوم ندارد. امّا اگر سؤال کنید که استصحاب موضوع چطور؟ می‌گوئیم بله، لکن این یك مطلب دیگری است که محل بحث ما نیست.

موضوع بحث در اینجا چیست؟

این است که: آیا احکام شرعیّه مجرای استصحاب هستند، یعنی آیا می‌توان به هنگام شکّ، احکام شرعیّه را استصحاب کرد یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۹

* پاسخ سؤال مزبور چیست؟

استصحاب در آن حکم شرعی که به تبع حکم عقلی و از راه قانون ملازمه به‌دست‌می‌آید همچون حکم عقلی، مجرای استصحاب نیست، چرا که مناط این نوع از احکام شرعی همان مناط حکم عقلی است، و موضوع آنها، موضوع حکم عقلی است.

امّا در احکام شرعیّه مستقل یعنی احکام شرعیّه‌ای که مستقیما از طریق ادلّه شرعیّه به‌دست‌می‌آیند مسئله فوق فرق می‌کند. چرا؟ زیرا قضایای شرعیّه، خود بر دو بخش‌اند.

۱- برخی از احکام شرعیّه، موضوعاتشان مثل موضوع قضیه عقلیّه از تمام جهات مبیّن و مفصّل است؛ فی المثل: اگر شارع به حسب فرض فرموده باشد: الصدق الضارّ حرام و یا الخمر المسکر حرام، که در حقیقت بیان کبرای کلّی است که بر صدق و خمر تطبیق شده است. لکن تمام المناط برای حکم به حرمت همان ضارّ بودن و اسکار است.

در اینجا شکّ در حکم بازمی‌گردد به شکّ در بقاء موضوع، و لذا تمام مطالبی که در احکام عقلیّه گفته آمد، در این نوع از احکام شرعیّه نیز می‌آید.

پس: استصحاب در این‌گونه احکام جاری نمی‌شود.

۲- و امّا بیشتر قضایای شرعیّه موضوعاتشان در ظاهر خطاب و یا به تعبیر دیگر لسان دلیل، مجمل بوده و یک عنوان کلّی عرفی است که قیود آن تبیین نشده و ما نمی‌توانیم از ظاهر خطاب مناط واقعی این حکم را بدست آوریم. فی المثل: شارع فرموده:

۱- الخمر حرام و لکن مناط آن روشن نیست بلکه مجمل است.

۲- هذا الخمر قبلا مسکر بود و قطعا حرام، لکن اکنون وصف اسکار از آن زائل شده.

۳- اکنون شکّ ما در بقاء حکم شرعی یعنی حرمت آن است و نه در بقاء اصل موضوع، چرا که تنها عرضی از عوارض و حالتی از حالات موضوع عوض شده است.

در نتیجه: جای استصحاب خود حکم حرمت هست و لذا می‌گوئیم: این خمر قبلا حرام بود، اکنون هم حرام است و آن محذوری که در حکم عقل وجود داشت که موضوع باید محرز باشد در اینجا وجود ندارد. چرا که موضوع به هریک از دو تقدیر محرز و مسلّم است.

* عبارهٔ اخرای مطالبی که گذشت در لسانی ساده‌تر و همراه با ذکر مثال چگونه است؟

این است که آیا می‌توان احکام شرعیّه را استصحاب کرد؟ جناب شیخ پاسخ می‌دهد که بله، چونکه موضوع در حکم شرع من جمیع الجهات مشخص نیست بلکه شارع اجمالا موضوعی را مطرح کرده و حکم را روی آن موضوع باز کرده است. فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۰

- شارع فرموده: الخمر حرام، لکن بطور مفصل و مبیّن نفرموده است الخمر المسکر حرام و یا اینکه چه چیزهائی دیگری در حرمت این خمر دخالت دارد.

حال: ظرف خمری در فلان محل وجود دارد و ما هم می‌دانیم که خمر حرام است، لکن پس از مدتی متوجه می‌شویم که این خمر، آن خاصیت اصلی‌اش را از دست داده است و دیگر حالت اسکار ندارد، و لذا شکّ می‌کنیم که آیا باز هم، حرمت و نجاست در آن باقی است یا نه، چون دیگر مسکر نیست دیگر حرام و نجس نیست؟

آیا استصحاب حکم در اینجا مفهوم دارد یا نه مثل استصحاب حکم عقل مفهوم ندارد؟ برخی بر آن‌اند که:

- اگر موضوع در اینجا محرز است بله، استصحاب حکم حرمت در اینجا مفهوم دارد، و لکن اگر موضوع محرز نیست، استصحاب حکم هم مفهوم ندارد. باید ببینید که موضوع محرز است یا نه؟ بله، موضوع در اینجا محرز است، چون خمر است، شارع هم که فرموده بود خمر حرام است.

پس: استصحاب حکم شرع بلااشکال است.

علی‌ای‌حال: شارع برخلاف عقل که به هنگام صدور حکم، موضوع را به همراه تمام قیود و خصوصیاتش محرز و مسلّم می‌کند و بعد حکم صادر می‌نماید، هنگام صدور حکم آن را می‌برد روی یک موضوع مجمل بدین معنا که آن را من جمیع الجهات مشخص نمی‌کند، بلکه بطور کلّی می‌فرماید: الخمر حرام، یا هذا الصدق حرام، و لکن اینکه چه چیزهایی در حرمت این خمر و یا حرمت این صدق دخالت دارد را مشخص نمی‌کند. و لذا:

- اگر فردا شکّ کردیم که آیا باز هم این صدق حرام است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حرمت آن را. چرا که موضوع حکم برای خود شارع فی الواقع محرز و مسلّم است گرچه برای ما مجمل می‌باشد.

* شیخنا می‌فرماید:

خیر، در اینجا برای این حضرات توهمی پیش آمده است و لذا به آنها می‌گوئیم: اگر شارع حکمی را ببرد روی موضوعی و لکن موضوع به دلیل اختلال یکی از قیودش مورد شکّ واقع شود، شما حقّ اجرای استصحاب ندارید.

یعنی: فرق نمی‌کند، چه شارع بخواهد حکم صادر کند و چه عقل، موضوع باید برایش محرز باشد، منتهی چنانکه گفتیم تفاوت حکم عقل با شرع در این است که:

۱- موضوع حکم عقل همیشه محرز و مسلّم است و چنانچه نگرانی در آن پیش بیاید از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۱

ناحیه موضوع است.

۲- لکن موضوع احکام شرعیّه همیشه محرز نیست، بلکه شارع، گاهی حکم را روی موضوعات مجمل می‌برد که اگر در این موضوعات مجمله شکّ بشود، اجرای استصحاب در آن اشکالی ندارد. برخلاف آنجا که اگر موضوع حکم شرع مبیّن و مسلّم بوده و در آن موضوعات شکّ بشود، اجرای استصحاب در آن جایز نیست. چرا؟ زیرا با تزلزل در موضوع استصحاب مفهوم ندارد.

* جناب شیخ اگر گفته شود که:

شارع وقتی حکم را می‌برد روی یک موضوعی این موضوع چه ظاهرا مفصّل و مبیّن بشود و چه ظاهرا مفصّل و مبیّن نشود، شارع، هر چیزی را که در موضوع دخیل باشد فی الواقع مدّ نظر قرار می‌دهد، گرچه علی الظاهر بصورت مجمل بفرماید الخمر حرام.

فی المثل: اگر مثلا سکر فی الواقع در موضوع این حکم یعنی خمریّت خمر دخالت داشته شارع آن را در نظر گرفته است و سپس حکم حرمت را بر خمر بار کرده است و لو علی الظاهر نفرموده الخمر المسکر.

- و به عبارت دیگر: هر حاکمی وقتی بخواهد در رابطه با موضوعی حکمی صادر کند، تمام جهات دخیله در موضوع حکم را مدّ نظر قرار می‌دهد، چه این جهات دخیله را به هنگام صدور حکم برای مخاطبش بگوید و چه نگوید، لکن عقل همیشه جهات دخیله در موضوعی را اعلام کرده و فی المثل می‌گوید: التصرف فی ملک الغیر و بدون اذنه حرام و یا الصدق الضارّ قبیح، امّا شارع گاهی این جهات دخیله در موضوع را می‌گوید و گاهی نمی‌گوید گرچه مدّ نظر دارد.

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، شما نیز احتمال می‌دهید که سکر در آن دخالت داشته باشد و هرآنچه که در موضوع حکم دخالت داشته باشد، شارع حتما آن را در نظر گرفته است.

پس:

۱- اگر خمری بود که مسکر بود و حرام و علی تقدیر دخالت داشتن سکر در خمر، هم مورد نظر خدا بوده است.

۲- امّا اکنون یقین دارم که حالت اسکار این خمر از بین رفته و یا در مسکر بودن آن شکّ دارم و احتمال می‌دهم که موضوع با از دست دادن این قید از بین رفته باشد.

۳- وقتی احتمال می‌دهم که موضوع از بین رفته باشد، این خود تزلزل در موضوع است.

پس: من نمی‌توانم حکم شرعی حرمت را، استصحاب کنم، چه می گوئید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۶۲

* بله، ما پاسخ می‌دهیم به اینکه:

مطلب همین است که شما فرمودید، بدین معنا که در متن واقع فرقی میان حکم عقل و حکم شرع نیست، همان‌طور که عقل جهات دخیله در موضوع را مورد لحاظ قرار می‌دهد، شرع نیز جهات دخیله در موضوع را مدّ نظر قرار می‌دهد. و لذا حقّ با شماست و چنانچه شما گفتید هروقت که نگرانی حاصل شود از ناحیه موضوع است، لکن باید بدانید که ما در احکام شرعیّه مکلّف به واقعیات نیستیم بلکه موظف به رؤیت ظاهر دلیل هستیم.

یعنی باید ببینیم که موضوع در لسان شارع چیست و چه حکمی را راجع به آن صادر فرموده است حال وقتی به ظاهر حکم نگاه می کنیم می‌بینیم فرموده: الخمر حرام، و لکن قید موضوع و یا جهات دخیله در موضوع را برای من نگفته و مثلا نفرموده که الخمر المسکر حرام. گرچه ممکن است که سکر در حرمت خمر دخالت داشته باشد و شارع آن را مد نظر قرار داده باشد، ولی ما کاری با آن واقع نداریم و به ظاهر نگاه می‌کنیم فی المثل می گوئیم:

- خمر حرام است.

- این مایع خمر بود و حرام.

- اکنون شکّ دارم و نمی‌دانم که آیا هنوز حرام است یا نه؟

استصحاب می کنم حرمت آن را.

و یا فی المثل می گوئیم:

۱- خمر حرام است.

۲- این مایع خمر است.

۳- می‌دانم که حالت سکر آن از بین رفته است، لکن نمی‌دانم که باز هم عنوان خمر برآن صدق می کند یا نه؟

استصحاب می کنم خمریت آن را، یعنی بله خمر برآن صدق می کند پس حرام است اگرچه حالتی را از دست داده باشد. چونکه شارع چیزی بیشتر از الخمر حرام نفرموده است، این مایع هم و لو بی‌خاصیت شده و لکن عنوان خمر برآن صدق می کند.

پس: روی این محاسبات است که ما می گوئیم استصحاب در احکام شرعیّه جاری می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۶۳

متن

فإن قلت: على القول بكون الاحكام الشرعيّة تابعة للاحكام العقليّة، فما هو مناط الحكم و موضوعه فى الحكم العقلىّ بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع فى حكم الشرع بحرمته؛ إذ المفروض بقاعدة التطابق، أنّ موضوع الحرمة و مناطها هو بعينه موضوع القبح و مناطه.

قلت: هذا مسلّم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعىّ و العقلىّ من حيث الظنّ بالبقاء فى الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار

الاستصحاب و عدمه؛ فانّه تابع لتحقّق موضوع المستصحب و معروضه بحکم العرف، فاذا حکم الشارع بحرمهٔ شیء فی زمان، و شکّ فی الزمان الثانی، و لم یعلم أنّ المناط الحقیقی واقعا- الذی هو المناط و الموضوع فی حکم العقل- باق هنا أم لا، فیصدق هنا أنّ الحکم الشرعیّ الثابت لما هو الموضوع له فی الادلّهٔ الشرعیّهٔ کان موجودا سابقا و شکّ فی بقائه، و یجری فیه أخبار الاستصحاب.

نعم، لو علم مناط هذا الحکم و موضوعه المعلّق علیه فی حکم العقل لم یجر الاستصحاب؛ لما ذکرنا من عدم إحراز الموضوع.

ترجمه

(اشکال)

اشاره

- اگر بگویی:[۱۰۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص۱۶۳

این قول که احکام شرعیّه تابع احکام عقلیّه هستند (چرا که کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل)، هرآنچه مناط و موضوع در این حکم عقلی به قبح این صدق است، همان چیز (یعنی صدق ضارّ و ضارّ بودن) مناط و موضوع در حکم شرع به حرمت آن است. (چرا؟) زیرا مفروض ما به سبب قاعده تطابق (که همان کلما حکم به العقل) این است که: موضوع حرمت و مناط آن در حکم شرع، بعینه موضوع قبح و مناط آن در حکم عقل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۴

(پاسخ)

بله، این مطلب مسلّم است (که مناط واقعی در حکم شرع و حکم عقل یکی است)، لکن این مطلب مانع از تفاوت گذاشتن میان حکم شرعی و حکم عقلی از حیث ظنّ به بقاء در آن لا-حقّ، و نه از حیث جریان اخبار استصحاب و عدم جریان آن، نمی‌باشد، یعنی اگر ما استصحاب را از باب ظنّ حجّت بدانیم بله تفاوتی میان حکم عقل و حکم شرع نمی‌باشد لکن وقتی ما از حیث موضوع نگران می‌شویم که مثلا این خمر سکر دارد یا نه؟ دیگر ظنّ به بقاء حرمت پیدا نمی‌کنیم چه حکم عقل باشد و چه حکم شرع، و لکن اگر استصحاب را از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم، چرا میان حکم شرع و حکم عقل تفاوت وجود دارد.

زیرا جریان استصحاب تابع تحقّق موضوع مستصحب و معروض آن به نظر عرف است.

پس: اگر شارع حکم فرمود به حرمت چیزی در یک زمانی (و گفت: الخمر حرام، و دیگر نفرمود الخمر المسکر حرام و یا فرمود هذا الصدق حرام و لکن نفرمود: صدق الضارّ حرام) و لکن در زمان بعد شکّ پیدا شود که آیا باز هم این حرمت هست یا نه؟ درحالی‌که معلوم نیست که آن مناط حقیقی (بضار بودن در حکم شرعی حرمت) همان مناط و موضوع در حکم عقلی است، در اینجا باقی است یا نه؟ صدق می‌کند که آن حکم شرعی ثابت (حرمت ثابت شده) برآن خمر، که آن خمر همان موضوع برای آن حرمت است و در ادلّه شرعیّه، سابقا موجود بود (و اکنون) شکّ در بقاء آن حرمت شده است (مستصحب واقع شده) و اخبار استصحاب در ان جاری شود. (چرا که به حسب ظاهر موضوع خمر بود که اکنون هم هست و یا موضوع صدق بود که اکنون هم هست، یعنی یک ذره اگر موضوع متزلزل شود، ظنّ به بقاء حاصل نمی‌شود، و لکن اخبار لا تنقض که حکمی تعبّدی است در آن جاری می‌شود).

بله، اگر مناط این حکم شرع و موضوع آنکه عقل نیز روی همین مناط حکم می‌کند (مثل:

الخمر المسکر و یا الصدق الضارّ از جانب شارع) معلوم و مشخص باشد، استصحاب در این حکم شرع هم بخاطر عدم احراز موضوع جاری نمی‌شود. (چرا که موضوع در هر دو یکی است و وقتی نگرانی در موضوع حاصل شود فرقی نمی‌کند، در هیچ‌یک استصحاب جاری نمی‌شود.)

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۵

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مراد عدلیه از اینکه احکام شرعیّه دائر مدار مناطات است چیست؟

این است که: احکام شرعیّه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه و نفس‌الامریه‌ای است که در متعلّق آنها وجود دارد. فی المثل: وجوب نماز بخاطر مصلحت ملزمه‌ای است که در انجام آن وجود دارد و یا حرمت شرب خمر بخاطر مفسده ملزمه‌ای است که در عمل به آن وجود دارد و ...

حال: عقل در برخی از موارد این مناطات را که در شرع بصورت قضیه موجبه جزئیّه وجود دارند درک کرده و برطبق حکم شرع، حکم می‌کند و لکن در نوع موارد، عقل بالاستقلال از درک این مناطات ناتوان است، و لذا با قطع نظر از حکم شرع حکمی ندارد. البته، عقل پس از حکم شارع، اجمالا می‌فهمد، حکم بی‌حکمت از مولای حکیم صادر نمی‌شود، و لو حکمت آن را تفصیلا درک نکند.

* نظر اشاعره در رابطه با این مناطات چیست؟

احکام شرعیّه را دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه نمی‌دانند، بلکه معتقدند که این احکام تابع اراده و مشیّت خداونداند.

یعنی: خدا به هر چیزی که بخواهد امر می‌کند و لو به زنای به محارم و از هر چیزی که بخواهد نهی می‌کند و لو از عدالت و احسان.

به عبارت دیگر می‌گویند: الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع.

* باتوجّه به مقدمه فوق اشکال در اینجا چیست و بر چه مبنائی است؟

اشکال بر مبنای اوّل است و حاصل آن عبارتست از اینکه:

شما اصولیین قاعده‌ای دارید به نام قاعده تطابق که معنای آن این است که: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل. با این تفاوت که:

۱- در قسمت اوّل که کلما حکم به العقل است و عقل مستقلا اقدام به صدور حکم می‌کند، حکمش تنجیزی است.

۲- لکن در قسمت دوّم که کلما حکم به الشرع است، حکم عقل تعلیقی است، یعنی پس از اینکه شارع مقدس برطبق چیزی حکم نمود، عقل هم با همان مناطی که شرع با آن حکم کرد بر طریق آن حکم می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۶

پس: با این محاسبه، مناط حکم عقل به حسن و قبح با مناط حکم شارع به وجوب و حرمت و بالعکس واحد است، حال سؤال ما این است که: چرا شما، استصحاب را در احکام شرعیّه مستقله، و در احکام عقلیّه‌ای که به تبع حکم شرع درست می‌شوند، جاری می‌کنید، و لکن در احکام عقلیّه مستقله جاری نمی‌کنید؟ با اینکه عنوان و مناط الحکم در هر دو باب یکسان است، چه فرقی بین حکم عقلی و حکم شرعی وجود دارد.

به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید:

۱- تا شارع می گوید: الصلاهٔ واجبهٔ، عقل متوجه می‌شود که بله موضوع مصالح ملزمه‌ای داشته که شارع این مصالح را مد نظر قرار داده و اقدام به این حکم نموده است. این یعنی: کلما حکم به الشرع، حکم به العقل و ...

۲- از طرف دیگر وقتی عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه قبیح، از این قبیح استکشاف می کنیم که: التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه حرام شرعا. و این یعنی: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع، یعنی از روی قاعده ملازمه از قبح عقلی، کشف می‌شود حرمت شرعی آن.

الحاصل: چون این تصرّف، تصرّف در ملک غیر بود و بدون اذن، عقلا قبیح بود، عقلا هم که قبیح بود، شرعا هم حرام بود. امّا: پس از مدتی ما به شکّ افتادیم که آیا این ملک باز هم ملک غیر است یا نه در اثر ارث به ما منتقل شده و یا هبه گردیده است، و یا اینکه آیا باز هم بدون اذن است یا نه شاید مالک اجازه تصرّف داده است؟ چه باید کرد؟ می گوئید: استصحاب کنید حرمت شرعیّه آن را.

حال سؤال ما از شما اصولیین این است که: شما در بحث قبل گفتید که حکم عقل و یا به تعبیر دیگر آن قبح عقلی را نمی‌شود استصحاب کرد چونکه شکّ پیداشده، شکّ در موضوع است، چطور در اینجا حرمت شرعیه آن را که از همان قبح عقلی کشف نمودید استصحاب می کنید و حال آنکه موضوع در هر دو یکی است؟

به عبارت دیگر: شارع روی موضوعی حکم به حرمت کرد که عقل روی آن حکم به قبح کرد.

شیخ می‌فرماید: بله، حقّ با شماست و ما هم قبول داریم که مناط حکم عقل و شرع متحد است و لکن در باب استصحاب دو مبنا وجود دارد:

۱- اینکه ما حجیّت استصحاب را از باب امارات ظنّیه بدانیم.

۲- اینکه استصحاب را از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم.

حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۷

الف: بر مبنای اوّل که حجیّت استصحاب از باب امارات ظنّیه است تفاوتی میان حکم شرع و حکم عقل وجود ندارد، بلکه:

۱- اگر علم به مناط داشته باشیم، علم به بقاء خواهیم داشت بدون اینکه تفاوتی میان حکم عقل و شرع باشد. چرا که علم به علّت مستلزم علم به معلول است.

۲- و اگر ظنّ به مناط داشته باشیم، ظنّ به بقاء خواهیم داشت، باز هم بدون اینکه تفاوتی میان حکم شرع و حکم عقل باشد، چرا که ظنّ به علّت مستلزم ظنّ به معلول است.

پس: به لحاظ جریان استصحاب تفاوتی در حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد و در هر دو جاری می‌شود.

ب: و امّا بر مبنای دوّم که حجّت استصحاب از باب اخبار لا تنقض است، بله میان حکم عقلی و حکم شرعی تفاوت وجود دارد و آن این است که: جریان اخبار لا تنقض، تابع تحقّق عرفی موضوع و مستصحب است و نه عقلی.

و لذا به هنگام شکّ در بقاء حکم شرعی، چون موضوع محرز است، استصحاب حکم بلااشکال است لکن به هنگام شکّ در قضایای عقلیّه، موضوع محرز نیست، چرا که اگر محرز بود شکی در حکم پیش نمی‌آمد و لذا استصحاب جاری نیست.

به عبارت دیگر: اینکه ما گفتیم استصحاب در احکام شرعیه جاری است، مرادمان احکام شرعیّه مستقله بود، و نه احکام شرعیّه‌ای که تابع احکام عقلیّه‌اند.

* پس غرض از (نعم، لو علم مناط هذا الحکم و موضوعه المعلّق ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: شما گفتید که چون در قضایای شرعیّه غالبا موضوع مجمل و کلّی است و

لکن به هنگام شکّ در بقاء حکم، محرز است، استصحاب الحکم متصوّر است و لکن چون در قضایای عقلیّه موضوع کاملا محرز و مسلّم است، استصحاب حکم جاری نیست، حال سؤال ما این است که: اگر در موردی موضوع حکم شرعی نیز مثل موضوع حکم عقلی در لسان دلیل و در ظاهر خطاب مفصل و مبیّن باشد، یعنی با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه اخذ شده باشد، آیا عند الشک در بقاء حکم، استصحاب حکم جاری می‌شود یا نه؟

و لذا شیخ می‌فرماید: خیر، در این گونه قضایای شرعیّه نیز مثل قضایای عقلیّه استصحاب جاری نمی‌شود و دلیلش هم همان است که در عقلیات گفته آمد، و نیاز به تکرار نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۶۸

متن

و ممّا ذکرنا یظهر: أنّ الاستصحاب لا یجری فی الاحکام العقلیّة و لا فی الاحکام الشرعیّة المستندة إلیها، سواء کانت وجودیّة أم عدمیّة، إذا کان العدم مستندا الی القضیّة العقلیّة، کعدم وجوب الصلاة مع السورة علی ناسیها، فإنّه لا یجوز استصحابه بعد الالتفات، کما صدر من بعض[۱۰۴] من مال إلی الحکم بالاجزاء فی هذه الصورة و أمثالها من موارد الاعذار العقلیّة الرافعة للتکلیف مع قیام مقتضیه.

و أمّا إذا لم یکن العدم مستندا إلی القضیّة العقلیّة، بل کان لعدم المقتضی و إن کان القضیّة العقلیّة موجودة أیضا، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضیّة العقلیّة.

و من هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به فی اصطلاحهم استصاب البراءة و النفی، فالمراد استصحاب الحال التی یحکم العقل علی طبقها- و هو عدم التکلیف- لا الحال المستندة إلی العقل، حتی یقال: إنّ مقتضی ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التکلیف عند ارتفاع القضیّة العقلیّة، و هی قبح تکلیف غیر الممیّز أو المعدوم.

و ممّا ذکرنا ظهر أنّه لا وجه للاعتراض[۱۰۵] علی القوم- فی تخصیص استصحاب حال العقل باستصحاب النفی و البراءة- بانّ الثابت بالعقل قد یکون عدمیّا و قد یکون وجودیّا، فلا وجه للتخصیص؛ و ذلک لما عرفت: من أنّ الحال المستند إلی العقل المنوط بالقضیّة العقلیّة لا یجری فیه الاستصحاب وجودیّا کان أو عدمیّا، و ما ذکره من الامثلة یظهر الحال فیها ممّا تقدّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۶۹

ترجمه

(عدم جریان استصحاب در احکام عقلیّه و احکام شرعیّه تابعه)

اشاره

و از آنچه ما (در متون قبل) ذکر نمودیم، روشن می‌شود که: استصحاب نه در احکام عقلیّه جاری می‌شود و نه در احکام شرعیّه‌ای که (تابع) و مستند به احکام عقلیّه‌اند، اعمّ از اینکه این حکم وجودی باشد (مثل: قبح تصرّف در ملک الغیر) و یا اینکه عدمی باشد، در صورتی که عدم شرعی، مستند باشد به عدم عقلی مثل عدم وجوب نماز با سوره بر فراموش‌کننده آن (سوره) عقلا و شرعا. و لذا استصحاب آن عدم وجوب (چه شرعی و چه عقلی) پس از التفات، جایز نیست، اگرچه از جانب برخی از علماء (مثل محقّق قمی) که مایل (و قائل) به اجزاء در این صورت و امثال آن از مواردی که عذرهای پیش‌آمده عقلی با وجود قیام مقتضی، رافع و بردارنده تکلیف‌اند، (چنین استصحابی) صادر شده است (چرا که می‌گویند: این مصلی در حین خواندن نماز مثلا سوره بلد نبود، لکن پس از نماز یک سوره‌ای فراگرفت، حال ان بلد نبودن خود یک عذر عقلی بوده و اکنون که این عذر برطرف شده است، در صورتی

که شکّ کند اعاده لازم است یا نه؟ می‌تواند استصحاب کند عدم وجوب اعاده را)

و امّا وقتی (هم عـدم شـرعی داریم، هم عدم عقلی و لکن) عدم شـرعی مسـتند به قضـیه (و یا حکم) عقلی نیست، بلکه عدم شـرعی بخاطر نبودن مقتضـی (مثلا عدم بلوغ) است، اگرچه قضـیه (یعنی عدم) عقلی نیز موجود است، استصـحاب عدم مطلق، پس از مرتفع شـدن قضـیه عقلیّه (که بـا ممیز شـدن صبی محقّق می‌شود) بلااشـکال است (یعنی لازم نیست که یقین کنی عـدمی را که مسـتند بر وجود مانع و یا عدمی را که مستند است بر عدم مقتضی).

(استصحاب حال عقل مستند به قضیه عقلیّه نیست)

و استصـحاب حـال عقـل از ایـن بـاب است (که عـدم شـرعی مسـتند به عـدم عقلی نیست). و مراد از این استصـحاب حـال عقـل در اصطلاح علماء، استصحاب برائت اصلیه و استصحاب نفی و استصحاب عدم سابق است.

پس مراد استصـحاب حـال شـرعی است که عقـل برطبق آن حکم می‌کنـد، و آن همان عـدم تکلیف است و نه استصـحاب حالی که مستند به حکم عقل است تا اینکه گفته شود: مقتضای مباحثی که گذشت، عدم جواز استصحاب عدم تکلیف است به هنگام ارتفاع حکم عقل، و آن قبیح

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۰

بودن تکلیف بر صبی غیر ممیز و یـا معـدوم است (که پاسخ داده شـد که مـا نگفتیم که حکم عقل استصـحاب می‌شود، بلکه همان حکم شرعی که مطابق حکم عقل است استصحاب می‌شود).

و از آنچـه مـا بیـان کردیـم، روشـن شـد که وجهی برای اعـتراض قـوم از جمله صـاحب فصـول در تخصـیص زدن و منحصـر کردن استصـحاب حـال عقـل به استصـحاب نفی و برائت اصـله به اصولیین وجود نـدارد به اینکه بگوینـد: احکامی که به سـبب عقل ثابت می‌شوند، گاهی عدمی هسـتند و گاهی وجودی، پس در نتیجه وجهی برای تخصـیص (یعنی منحصـر کردن استصحاب حال عقل به نفی و برائت وجود ندارد. چرا؟)

زیرا دانسـتی که حکم عقلی که مستند به (خـود) عقـل است و منـوط به قضـیه عقلیّه است، استصـحاب درش جـاری نمی‌شـود، چه وجودی باشد، چه عدمی (یعنی در همین موردی هم که شما ایراد گرفتید ما حکم شرع را استصحاب کردیم و نه حکم عقل را).

و پاسـخ امثله فراوانی که صاحب فصول (ره) در رابطه با احکام عقلیّه ذکر نموده از آنچه در درسـهای قبلی گـذشت روشن می‌شود (که هرگاه شکّ کردیم، شکّ ما در موضوع است، و با وجود شکّ در موضوع، استصحاب حکم جایز نیست).

***

تشریح المسائل

* غرض از عبارت (مما ذکرنا ...) چیست؟

این است که گفته شـد: در احکـام عقلیّه مسـتقله و احکـام شـرعیّه تـابعه که از طریق قـانون ملازمه کشف می‌شود و احکـام شـرعیّه مستقله‌ای که موضوعاتشان کاملا مبیّن و مفصّل است، استصحاب جاری نمی‌شود.

و لکن در احکـام شـرعیّه مسـتقله‌ای که موضوعاتشـان مجمـل و کلّی است کمـا هو الغـالب و در احکـام عقلیّه تابعه نسبت به حکم شرعی مستقل (با همان مناط قسم رابع) استصحاب جاری می‌شود.

* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا یظهر ...) چیست؟

این است که: در امور فوق تفاوتی میان احکام وجودیّه و عدمیّه نیست.

به عبارت ديگر: از آنچه ذكر شد روشن مى‌شود كه استصحاب در احكام عقليّه و در احكام

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۱۷۱

شرعيّه‌اى كه تابع و مستند به احكام عقليّه‌اند، جارى نمى‌شود، چه اين استصحاب وجودى باشد مثل: قبح تصرّف در ملك غير و حكم شرع به حرمت آن و يا قبح صدق ضارّ، و چه عدمى باشد، در صورتى كه اين عدمى مستند به قضيه عقليّه باشد، فى المثل:

۱- عقل مى‌گويد: بر شخص ناسى و غافل كه به هنگام نماز، سوره نخوانده، نماز با سوره واجب نيست، چرا كه تكليف الناسى عقلا قبيح است.

۲- پس از مدتى مصلى در اثناء نماز و يا پس از فراغت از نماز، توجّه پيدا كرد كه نماز را بدون سوره خوانده است.

۳- حالا شكّ دارد كه آيا آن عدم وجوب عقلى كه در حال نسيان وجود داشت اكنون هم وجود دارد يا اينكه مرتفع شده است.

۴- در اثر شكّ مزبور، شكّ مى‌كند كه آيا نماز بدون سوره مجزى است يا نه؟

* وظيفه اين شخص چيست؟

- برخى قائل به عدم اجزاء شده گفته‌اند كه مأتى به با مأمور به فرق دارد، چرا كه نماز با سوره بر تو واجب بود و حال آنكه تو نماز بدون سوره خوانده‌اى، پس اعاده واجب است.

- برخى هم از جمله محقّق قمى (ره) قائل به اجزاء شده مى‌گويند اعاده لازم نيست چرا؟

بخاطر اينكه آن‌وقت كه نسيان بر تو عارض شده بود بر تو واجب نبود، اكنون هم كه پس از نماز در وجوب و يا عدم وجوب آن شكّ دارى، استصحاب كن همان عدم وجوب را.

* نظر جناب شيخ در اين مسئله چيست؟

اين است كه: احكام عقليّه چه وجوديّه باشند، چه عدميّه، قابل استصحاب نيستند حال از آنجا كه آن عدم وجوب نماز با سوره بر ناسى به حكم عقل ثابت شده قابل استصحاب نيست و لذا:

اعاده بر اين شخص لازم است.

* اگر اين ناسى اشكال كرده بگويد: آن‌وقت كه سوره بر من واجب نبود ناسى بودم، و حال آنكه الآن ذاكر هستم چه؟

خير، حقّ استصحاب عدم وجوب نماز با سوره را ندارد.

* اگر بگويد: عدم وجوب عقلى را نمى‌توانم استصحاب كنم، عدم وجوب شرعى را چطور؟

باز هم خير، نمى‌تواند. چرا؟ زيرا وقتى عقل حكم مى‌كند، شرع هم به تبع آن حكم مى‌كند، و لذا وقتى ذكر آمد و اين آقا ذاكر شد، در حال ذكر نه حكم عقل را مى‌تواند استصحاب كند و نه حكم شرع را كه تابع حكم عقل است. چرا؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۱۷۲

زيرا موضوع عوض شده است يعنى در آنجا موضوع نسيان بود و حال آنكه الآن ذكر و التفات است.

* مقدمهٔ بفرمائيد امور عدميّه خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- عدمياتى كه به يك قضيه عقليّه مستنداند، مثل همين مثال عدم وجوب نماز با سوره بر ناسى كه مستند بود به حكم عقلى قبح تكليف ناسى، كه تكليفش روشن شد.

۲- عدمياتى كه و لو مطابق با حكم عقل باشند بدين معنا كه عقل هم در آن مورد حكم به عدم كند، و لكن:

الف: اين عدم شرعى مستند به آن عدم عقلى نمى‌باشد، بلكه مستقلا حكم شرع‌اند، يعنى كه شرع مستقلا حكم به اين عدم كرده است.

ب: مناطها نیز در صدور حکم به عدم از ناحیه عقل با صدور حکم به عدم از ناحیه شرع فرق دارد.

فی المثل: در مورد استصحاب حال عقل یا برائت اصلیه، عقل می‌گوید: صبی مکلّف نیست و حکم به عدم می‌کند، شرع نیز می‌گوید صبی مکلّف نیست و حکم به عدم می‌کند.

امّا مناط عقل در صدور این حکم عدمی، عدم تمیز است و لکن ملاک شرع در صدور این حکم عدمی، عدم بلوغ است.

* عبارهٔ اخرای این اشکال در لسانی ساده‌تر با ذکر مثال چیست؟

این است که: مستشکل می‌گوید: ما جائی را سراغ داریم که در احکام عقلیّه استصحاب عدم جاری شده و نامش هم استصحاب حال العقل است. می‌پرسیم در کجا؟

می‌گوید آنجا که وقتی شما صبی بودید، مکلّف به تکالیف نبودید، حال بالغ و عاقل شده‌اید و لذا شکّ می‌کنید که آیا اکنون مکلّف به تکلیف هستید یا نه؟

می‌پرسید وظیفه من چیست؟ برخی می‌گویند استصحاب کن عدم تکلیف در حال صغر را.

یعنی در حال صغر مکلّف به تکلیف نبودی اکنون هم مکلّف به آن تکلیف نیستی و این همان استصحاب برائت اصلیه است.

به عبارت دیگر: این استصحاب همان اصالهٔ عدم السابق است که نامش را استصحاب حال العقل گذاشته‌اند، چرا که عقل در آنجا یعنی در حال صغر حکم می‌کند به عدم تکلیف فرد در حال صغر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۳

و لکن ما که شیخ انصاری هستیم به شما می‌گوئیم که خیر، مطلب از این قرار که این آقا می‌گوید نیست، درست است که در حال صغر یک عدم شرعی داریم و یک عدم عقلی و لکن این عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست و حساب هریک از این دو عدم جدای از دیگری است.

علی‌ای‌حال: ما قبلا- گفتیم که استصحاب در حکم عقل و حکم شرعی که تابع حکم عقل است جاری نمی‌شود، لکن اگر حکم شرع تابع حکم عقل نباشد مسئله متفاوت است.

حال: در مورد صغیر، یک عدم تکلیف عقلی داریم و یک عدم تکلیف شرعی که تابع آن عدم تکلیف عقلی نیست.

بنابراین: وقتی که صغیر بالغ شد، و ما شکّ کردیم که آیا مکلّف به تکلیف شده است یا نه؟

نمی‌توانیم آن عدم تکلیف عقلی در زمان صغر را استصحاب کنیم و لکن می‌توانیم عدم تکلیف شرعی را استصحاب کنیم.

حال: ما این عدم تکلیف شرعی را استصحاب کرده، نامش را می‌گذاریم استصحاب عدم تکلیف شرع و نه استصحاب حال عقل.

* سرّ مطلب در اینکه استصحاب عدم تکلیف شرع در اینجا ممکن است و لکن استصحاب عدم تکلیف عقلی قابل اجرا نیست، چیست؟

این است که: انسان در حال صغر:

۱- عقلا به هیچ تکلیفی مکلّف نیست، چرا که صبی ممیز نیست و تکلیف غیر ممیز قبیح است.

بنابراین: عدم تکلیف عقلی موضوعش عدم تمیز است و لذا اگر صبی ممیز بشود تکلیفش قبیح نیست.

۲- شرعا هم تکلیف ندارد، چرا که عند الشارع، مادامی‌که انسان بالغ نشده تکلیفی ندارد، پس ملاک شرع در اینجا تمیز و عدم تمیز نیست، بلکه صبی چه ممیّز شده باشد چه نه، اگر بالغ نشده باشد، تکلیفش قبیح است.

الحاصل: ما عدم عقلی داریم و عدم شرعی درحالی‌که به یکدیگر مستند نیستند، فلذا:

۱- عدم عقلی در صورتی وجود دارد که صغیر ممیّز نیست و لکن وقتی ممیّز می‌شود استصحاب آن عدم عقلی صحیح نیست، چون آن عدم عقلی از بین می‌رود.

۲- و عدم شرعی تا زمانی وجود دارد که صغیر هنوز بالغ نشده باشد چه این صغیر ممیّز باشد و چه نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۴

به عبارت دیگر: عدم عقلی مستند است به وجود مانع که همان عدم تمیز است و لکن عدم شرعی مستند است به عدم مقتضی، بدین معنا که این صغیر تا مثلا ۱۶ ساله نشود مقتضی برای تکلیف وجود ندارد.

بنابراین: وقتی کسی بالغ شود و ما شکّ کنیم که تکلیف بر او واجب است یا نه؟ عدم شرعی را برای او استصحاب می‌کنیم و نه عدم عقلی را.

وجه تسمیه این استصحاب عدم شرع به استصحاب عدم عقل و یا حل العقل، این است که:

عقل و شرع هر دو و مطابق هم حکم به عدم کرده‌اند.

* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا ظهر انّه لا وجه للاعتراض ...) چیست؟

این است که اصولیین گفته‌اند: استصحاب حال عقل منحصر است در استصحاب برائت اصلیه و نفی تکلیف و لذا مورد دیگری ندارد.

صاحب فصول به این حصر اعتراض کرده می‌گوید استصحاب حال عقل منحصر به این مورد نیست، بلکه استصحاب حال عقل:

۱- گاهی از امور وجودیّه است مثل: قبح تصرّف و ...

۲- گاهی از عدمیّات است، امر عدمی هم گاهی عدم اصلی و ازلی است، و گاهی از عدمهای طاری و عارضی است.

پس: لا وجه للتخصیص المذکور.

شیخنا پاسخ می‌دهد که: حالات سابقه‌ای که مستند به حکم عقل و قضیه عقلیّه باشند، مطلقا مجرای استصحاب نیستند، چه حالات وجودیّه باشد و چه عدمیّه، دلیل آن‌هم در بحث احکام عقلیّه گذشت.

و امّا اینکه می‌بینید در خصوص عدم ازلی، حضرات استصحاب می‌کنند، قبلا گفته شد که در اینجا عدم عقلی مورد استصحاب نیست، بلکه عدم شرعی مجرای استصحاب است و اینکه آن را استصحاب حال عقد می‌نامند، تنها بدان جهت است که ما حکمی را که مطابق با حکم عقل باشد استصحاب کرده‌ایم، نه اینکه مستند به حکم عقل باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۵

متن

الثالث:

أنّ دلیل المستصحب: إمّا أن یدلّ علی استمرار الحکم إلی حصول رافع أو غایة، و امّا أن لا یدلّ. و قد فصّل بین هذین القسمین المحقّق فی المعارج،[۱۰۶] و المحقّق الخوانساری فی شرح الدروس، فأنکرا الحجّیة فی الثانی و اعترافا بها فی الاول، مطلقا کما یظهر من المعارج، أو بشرط کون الشکّ فی وجود الغایة کما یأتی من شارح الدروس.[۱۰۷]

و تخیّل بعضهم[۱۰۸]- تبعا لصاحب المعالم[۱۰۹]-: أنّ قول المحقّق (قدس سره) موافق للمنکرین؛ لانّ محلّ النزاع ما لم یکن الدلیل مقتضیا للحکم فی الآن اللاحق و لو لا الشکّ فی الرافع. و هو غیر بعید بالنظر إلی کلام السیّد[۱۱۰] و الشیخ[۱۱۱] و ابن زهرة[۱۱۲] و غیرهم: حیث إنّ المفروض فی کلامهم هو کون دلیل الحکم فی الزّمان الاوّل قضیّة مهملة ساکتة عن حکم الزمان الثانی و لو مع فرض عدم الرافع.

إلّا أنّ الذی یقتضیه التدبّر فی بعض کلماتهم- مثل: إنکار السید[۱۱۳] لاستصحاب البلد المبنیّ علی ساحل البحر مع کون الشکّ فیه نظیر الشکّ فی وجود الرافع للحکم الشرعیّ، و غیر ذلک مما یظهر للمتأمّل، و یقتضیه ما یظهر من بعض استدلال المثبتین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۶

و النافین-: هو عموم النزاع لما ذکره المحقّق، فما ذکره فی المعارج[۱۱۴] أخیرا لیس رجوعا عمّا ذکره أوّلا، بل لعلّه بیان لمورد تلک الادلّهٔ التی ذکرها لاعتبار الاستصحاب، و أنّها لا تقتضی اعتبارا أزید من مورد یکون الدلیل فیه مقتضیا للحکم مطلقا و یشکّ فی رافعه.

ترجمه

[وجه سوم:] (دلیل مستصحب گاهی دلالت بر استمرار دارد و گاهی نه)

اشاره

تقسیم سوّم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب این است که: دلیل مستصحب:

۱- یا دلالت می‌کند بر دوام و استمرار حکم تا حصول رافع (مثلا حدث، که مدت در آن معین نشده) و یا حصول غایت (که مدت در آن معین شده است مثل أتموا الصّیام الی اللیل).

۲- و یا اینکه (بخاطر مهمل و مجمل بودنش) دلالت (بر دوام و استمرار) نمی‌کند (مثل خیار غبن). مرحوم محقّق اوّل در معارج و مرحوم محقّق خوانساری در دروس بین این دو قسم قائل به تفصیل شده‌اند.

پس: حجیّت استصحاب را در دومی (که دلیل مهمل است) انکار کرده‌اند، و به حجیّت آن در قسم اوّل (که دلیل به صراحت بر دوام حکم دلالت می‌کند)، اعتراف نموده‌اند، مطلقا (یعنی چه شکّ شما شکّ در رافع باشد و چه در رافعیت الموجود و چه در غایت باشد و چه در غائیت الموجود) چنانکه این مطلب از عبارات معارج روشن می‌شود.

- یا بشرط اینکه شکّ (شما) در وجود غایت باشد (و نه غایت الموجود)، چنانکه در کلام محقّق خوانساری، شارح دروس خواهد آمد.

و برخی هم به پیروی از صاحب معالم (ره) گمان کرده‌اند که: قول مرحوم محقّق (که قبلا- مطابق با قول مثبتین یعنی مرحوم مفید بوده اکنون) موافق قول منکرین مطلق (یعنی سید مرتضی) است (چرا؟) زیرا محل نزاع آنجائی است که دلیل، مقتضی برای حکم در آن لا حقّ نباشد، و لو شکّ در رافع هم وجود نداشته باشد.

شیخنا می‌فرماید: این مطلب (که آیا آنجائی که دلیل دلالت بر استمرار حکم دارد از محل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۷

بحث خارج است یا نه؟) باتوجّه به کلام سید و شیخ و ابن زهره و دیگران بعید نیست، چرا که آنچه در کلام ایشان فرض شده است این است که دلیل حکم در زمان اوّل، دلیل مهمله‌ای است که در رابطه با حکم در زمان دوّم ساکت است و لو با فرض عدم وجود رافع. جز اینکه:

۱- آن چیزی که تدبر در برخی عبارات ایشان مثل انکار سید استصحاب وجود شهری که بنا شده است بر ساحل دریا (پس از طوفان) با وجود اینکه شکّ در این (مسئله) مثل شکّ در وجود رافع است برای حکم شرعی (که آیا حدثی آمده است تا وضو را برده باشد یا نه؟) و غیر ذلک از مثالهای دیگر که شکّ در وجود رافع و شکّ در مقتضی هر دو محل کلام بوده است.

۲- و آن چیزی که اقتضاء می‌کند جمع میان آنچه از برخی استدلالات مثبتین (که می گویند اگر در بقاء طهارت شکّ کردی استصحاب کن بقاء آن را چون‌که دلیل، دلالت بر استمرار دارد) و نافین (که می‌گویند اگر استصحاب حجّت بود، بینه منکر مقدم می‌شد بر بینه مدّعی، چرا که مؤیّد به اصالهٔ العدم است و اصالهٔ العدم یعنی استصحابات عدمیّه از قبیل شکّ در رافع است) و آن عمومیت داشتن نزاع است در مواردی که محقّق خوانساری فرموده‌اند (که موارد شکّ در رافع است).

پس: مطالبی را که محقّق اخیرا در معارج گفته است (که اگر دلیل دلالت بر دوام و استمرار داشت یجری فیه الاستصحاب و اگر دلیل دلالت بر استمرار نداشت لا ـ یجری)، بازگشت از آن فتوائی که اوّل داد (و گفت استصحاب حجّیت است چنانکه مفید می‌گوید) نیست، بلکه آن بیان (و تعیین) موردی است برای آن ادلّه‌ای که برای اعتبار استصحاب ذکر کرده است و آن این است که:

ادلّه ما، اعتباری بیش از موردی که دلیل در آن مقتضی برای حکم است و شکّ در وجود رافع می‌شود، اقتضاء نمی‌کند.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی بین رافع و غایت وجود دارد؟

۱- در رافع زمان خاص مد نظر نمی‌باشد بلکه یک امر غیر زمانی مطرح است، فی المثل:

امکان دارد که حدث بعنوان یک رافع طهارت، یک لحظه پس از وضو حادث شود و یا یک ساعت و یا یک روز و یا ... بعد.

علی‌ای‌حال حدث رافعیت دارد، و لکن زمانی خاص برای آن مشخص نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۸

۲- و امّا در غایت، زمان خاص مد نظر است، فی المثل: حرمت افطار تا شب ثابت است و ...

به عبارت دیگر: شکّ در غایت در جائی است که حکم از نظر زمانی ادامه پیدا کند و شخص مکلّف نسبت به غایت زمانی شکّ کند، و لکن شکّ در رافع مربوط به امور غیر زمانی است، مثل شکّ در نوم، حدث و ...

* وجه و یا تقسیم سوّم از تقسیمات استصحاب به اعتبار دلیل المستصحب و یا به تعبیر دیگر دلیل الحکم چیست؟

این است که: دلیلی که دلالت دارد برآن حکم سابق و اکنون شما در بقاء آن شکّ دارید خود دارای اقسامی است:

۱- گاهی به صراحت دلالت دارد بر دوام، و استمرار حکم الی الابد.

۲- گاهی به صراحت دلالت دارد بر اینکه فلان حکم اختصاص دارد به فلان زمان خاص که فلان ساعت و یا فلان روز باشد.

نکته: این دو قسم از محل بحث و نزاع خارج است.

۳- گاهی هم ظهور دارد در استمرار حکم فی الجملهٔ که این خود بر دو قسم است:

- قسم اوّل اینکه: دلیل الحکم دلالت دارد بر اینکه عمر فلان حکم تا زمانی استمرار و دوام دارد که رافعی نیاید. فی المثل: دلیل الوضوء دلالت دارد که طهارت باطنیه دارای استعداد بقاء هست تا زمانی که حدثی ایجاد شود و طهارت را از بین ببرد.

- قسم دوّم اینکه: دلیل الحکم ظهور دارد در استمرار حکم تا غایتی معین، و به تعبیر دیگر استمرار حکم بستگی دارد به حصول غایت معینه، مثل أتموا الصیام الی اللیل.

* باتوجّه به مقدمه فوق تفاوت این دو قسم در چیست؟

- آنجا که دوام حکم مشروط به عدم وجود رافع است، مدت حکم مشخص نیست، یعنی اگر رافع ۵ دقیقه دیگر رخ بدهد، حکم نیز تا ۵ دقیقه دیگر دوام دارد، اگر یک ساعت دیگر رخ بدهد، تا یک ساعت دیگر ادامه می‌یابد و هکذا. فی المثل: اگر کسی غسل کرده متطهر شود، چنانچه روزها و شاید ماهها حکم طهارت برای او ثابت باشد تا اینکه رافعی پیدا شود.

- امّا آنجا که دوام حکم تا غایت معینه‌ای است، مدت حکم مشخص است و معلوم است که حکم تا به کی ادامه دارد.

۴- و گاهی هم دلیل الحکم اهمال و اجمال دارد و از بیان استمرار و عدم استمرار حکم ساکت است، فی المثل: در باب معاملات فردی که مغبون می‌شود، شرعا خیار غبن وجود دارد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۹

و لکن از ادلّه برنمی‌آید که آیا خیار غبن فوری بوده و به محض اطلاع از غبن و در اولین فرصت ممکن باید اعمال خیار کند یا نه؟

* باتوجّه به آنچه گذشت استصحاب در شکّ در رافع و شکّ در غایت و در فرض اهمال دلیل حجّت است یا نه؟

۱- عده‌ای از اصولیین استصحاب را در هر سه قسم حجّت دانسته‌اند، چه در شکّ در رافع، و چه در شکّ در غایت و چه در فرض اهمال دلیل.

۲- عده‌ای نیز مطلقا آن را حجّت ندانسته‌اند، چه در شکّ در رافع و چه در شکّ در غایت و چه در فرض اهمال دلیل.

۳- گروهی هم از جمله محقّق اوّل در معارج و مرحوم محقّق خوانساری در شرح دروس میان دو قسم اوّل یعنی شکّ در رافع و شکّ در غایت با قسم سوّم یعنی فرض اهمال دلیل تفصیل قائل شده‌اند به اینکه: در شکّ در رافع و در شکّ در غایت استصحاب جاری می‌شود و لکن در فرض سوم که دلیل مهمل است جاری نمی‌شود.

* آیا تفاوتی در رأی جناب خوانساری با رأی جناب محقّق در اجرای استصحاب در دو قسم اوّل وجود ندارد؟

چرا؟ از آنجا که در هریک از شکّ در رافع و شکّ در غایت پنج قسم متصوّر است، مرحوم محقّق اوّل، استصحاب را در هر پنج قسم آن جاری می‌داند و لکن مرحوم خوانساری فقط در قسم اوّل از پنج قسم یعنی شکّ در اصل وجود رافع یا غایت، استصحاب را جاری می‌داند.

* در تبیین شکّ در اصل وجود رافع و رافعیت موجود مثال بزنید؟

- شکّ در اصل وجود رافع مثل اینکه ما یقین داریم که شرعا بول رافع وضو است و لکن در اینکه آیا چنین حدثی حادث شده است یا نه؟ شکّ داریم.

- و امّا شکّ در رافعیت موجود مثل اینکه رطوبتی به نام مذی از شما خارج شده است و لکن شکّ دارید که آیا این رطوبت موجود نیز، شرعا رافع وضو هست یا نه؟

* در تبیین شکّ اصل وجود غایت و غائیت موجود مثال بزنید؟

- شکّ در اصل وجود غایت مثل اینکه شارع فرموده: أتموا الصیام الی اللیل. از طرفی ما می‌دانیم که حصول لیل با ذهاب حمره مشرقیه است، و لکن اکنون در اثر ابری بودن هوا یا طوفانی بودن آن شکّ داریم که آیا آن غایت موجود شده است یا نه؟ یعنی شکّ ما در اصل تحقّق و وجود غایت است و نه غایتی که موجود شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۰

- و امّا شکّ در غائیت موجود مثل اینکه، در خارج چیزی رخ داده و محقّق و موجود شده است و مثلا- قرص خورشید مستقر گردیده، لکن ما نمی‌دانیم که آیا شب که غایت حکم است با ذهاب حمره مشرقیه حادث می‌شود، یا به استتار قرص شمس؟

* پس مراد از (و تخیّل بعضهم، تبعا لصاحب المعالم: ...) چیست؟

این است که: صاحب معالم، و برخی از متأخرین به پیروی از ایشان مدّعی شده‌اند که: محقّق اوّل و خوانساری (ره)، از منکرین استصحاب‌اند مطلقا، چرا؟

- زیرا اعتراف این دو بزرگوار بر جریان استصحاب در مواردی که دلیل الحکم ظهور در استمرار دارد تا حصول رافع و یا غایت، اصلا از محل بحث خارج است. امّا آنجا که محل بحث و نزاع است، جریان استصحاب در موردی است که دلیل حکم اهمال و اجمال دارد که هر دو نفر منکر آن‌اند و نه مفصّل در آن.

* پاسخ شیخنا به این ادعا چه می‌باشد؟

این است که: اگرچه مفروض کلام شیخ طوسی، سید مرتضی و ابن زهره و دیگر از متأخرین، همین موردی است که صاحب معالم

فرمود و لکن شواهدی وجود دارد که محل نزاع عمومیت داشته و شامل شکّ در رافع و غایت نیز می‌شود و اختصاص به فرض اهمال دلیل که در حقیقت از مقوله شکّ در مقتضی است ندارد.

* غرض از (الّا انّ الذی یقتضیه التدبّر فی بعض کلماتهم، مثل ...) چیست؟

بیان شاهد اوّل است مبنی بر اینکه: تدبر در کلمات حضرات مقتضی عمومیت محل نزاع است، فی المثل:

۱- سید مرتضی مثال زده است به شهری که در ساحل دریا بوده و لکن اکنون به دلیل حدوث طوفان، شکّ داریم که آن شهر باقی است یا نه؟ می‌فرماید: اجرای استصحاب و حکم به بقای شهر در اینجا جایز نیست.

۲- برخی هم گفته‌اند شکّ ما در اینجا از قبیل شکّ در وجود رافع است، چونکه بلد استعداد بقاء دارد، و لذا ما نمی‌دانیم که آیا دریا طغیان کرده یا نه؟ و لذا استصحاب می کنیم بقای شهر را.

بنابراین: معلوم می‌شود که نزاع تعمیم داشته و شامل دو قسم اوّل نیز می‌شود.

* مراد از (و یقتضیه ما یظهر من بعض استدلال المثبتین و النافین ...) چیست؟

این است که: برخی از استدلالات مثبتین و منکرین نیز عمومیت محل نزاع را می‌رساند فی المثل یکی از دلایل مثبتین این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۱

وقتی مقتضی موجود است و مانع مشکوک، حکم می کنیم به بقاء مورد، و لذا از این دلیل متوجه می‌شویم که کلام در شکّ در رافع است.

و یا فی المثل یکی از ادلّه منکرین این است که:

- اگر استصحاب حجّت بود باید بینه نافی بر مثبت مقدم می‌شد و حال آنکه مقدم نشده پس حجّت نیست. البته بنا بر اینکه شکّ در استمرار عدم از قبیل شکّ در رافع باشد.

* پس غرض از (فما ذکره فی المعارج ...) چیست؟

اشاره به مطلبی است که صاحب معالم (ره) در کتاب معالم فرموده و آن این است که: محقّق اوّل، ابتدا به پیروی از شیخ مفید (ره) استصحاب را حجّت دانسته است و پس از ذکر ادلّه‌ای می‌فرماید سید مرتضی نیز منکر استصحاب است. و لکن در پایان فرموده است: مختار ما این است که: باید به دلیل حکم توجّه کرده ببینیم:

- اگر دلیل حکم، دلالت بر استمرار حکم دارد، بدان اخذ کرده و برطبق دلیل، حکم کنیم بر بقاء آن.

- و اگر دلیل حکم، دلالت بر استمرار ندارد، بلکه مهمل و مجمل است، حقّ نداریم که عند الشك به آن اخذ کرده استصحاب جاری کنیم.

مرحوم صاحب معالم می گوید از این کلام محقّق پیداست که ایشان از نظر اوّل خود که استصحاب را حجّت می‌دانست برگشته است.

* پاسخ شیخ به این سخن صاحب معالم چیست؟

می‌فرماید: از شواهدی که ما برای عمومیت داشتن محل نزاع آوردیم، روشن می‌شود که محقّق اوّل از رأی اوّل خود برنگشته است، بلکه در آخر نیز قائل به همان تفصیلی شده که در اوّل کار قائل شده بدین معنا که: در شکّ در مقتضی استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در شکّ در رافع و یا غایت با همه اقسامش جاری است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۲

متن

[تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ المأخوذ فيه][۱۱۵] و أمّا باعتبار الشكّ فى البقاء، فمن وجوه أيضا:

أحدها:

من جهة أنّ الشكّ ۱- قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجىّ- مثل: الشكّ فى حدوث البول، أو كون الحادث بولا أو وذيا- و يسمّى بالشبهة فى الموضوع، سواء كان المستصحب حكما شرعيّا جزئيا كالطهارة فى المثالين، أم موضوعا كالرطوبة و الكرّيّة و نقل اللفظ عن معناه الأصلىّ، و شبه ذلك.

۲- و قد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعىّ الصادر من الشّارع، كالشّك فى بقاء نجاسة المتغيّر بعد زوال تغيّره، و طهارة المكلّف بعد حدوث المذى منه، و نحو ذلك.

و الظاهر دخول القسمين فى محلّ النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين؛ حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر، و البلد المبنىّ على ساحل البحر، و من المثبتين حيث يستدلّون بتوقّف نظام معاش الناس و معادهم على الاستصحاب.

ترجمه

(تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب)

[وجه اول: شکّ انسان گاهی از مشتبه شدن یک امر خارجی و گاهی از مشتبه شدن حکم شرعی نشأت می‌گیرد]

اشاره

و امّا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب (که رکنی از ارکان استصحاب است) از وجوه مختلفی صورت می‌گیرد:

اولین تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء از این جهت است که شکّ انسان:

۱- گاهی از مشتبه شدن یک امر خارجی (و به تعبیر دیگر شباهت بعضی از امور خارجیه به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۳

بعضی دیگر) نشأت می‌گیرد مثل: شکّ در حدوث (و عدم حدوث) بول (که شکّ در وجود رافع است) یا (شکّ در اینکه) این چیزی که حادث شده است، بول است یا وذی؟ (که شکّ در رافعیت الموجود است) و (لذا هرکجا شکّ ما در رابطه با امور خارجیه باشد) شبهه موضوعیّه نامیده می‌شود. چه این مستصحب (ما) حکم شرعی جزئی باشد مثل طهارت در مثال فوق و یا موضوع خارجی باشد مثل رطوبت (لباس) و کریت (آب) و نقل یک لفظ از معنای اصلیش (که اصالت عدم النقل در آن جاری می‌کنیم) و شبه ذلک.

۲- و گاهی از مشتبه شدن حکم شرعی صادره از جانب شارع نشأت می‌گیرد مثل شکّ (ما) در بقاء نجاست آن آب کرّ متغیری که (احد اوصاف ثلاثه‌اش تغییر کرده بود) پس از زوال تغیّرش من قبل نفسه (که استصحاب می‌کنیم نجاست آن را) و یا مثل شک مکلّف در طهارت خودش پس از خروج میاه ثلاثه غیر از بول (که آیا طهارت باقی است و یا شرعا منتقض است که استصحاب می‌کنیم بقاء طهارت را) و نحو ذلک (که از چنین شکی تعبیر می‌شود به شبهه حکمیّه).

(هر دو قسم شبهه محل نزاع و اختلاف‌اند)

اشاره

ظاهر این است که هر دو قسم شبهه (یعنی شبهه موضوعیّه و شبهه حکمیّه) مورد نزاع و اختلاف علما هستند (یعنی هم مثبت مطلق

در اجرای استصحاب در هر دو شبهه وجود دارد، هم منکر مطلق، و هم مفصّل)، چنانکه:

۱- این مطلب از سخنان منکرین آشکار می‌شود؛ آنجا که استصحاب حیات زید را پس از پنهان شدنش از دیدگان (مردم) انکار می‌کنند (همان‌طور که استصحاب) بلد ساخته شده بر ساحل دریا را (پس از حدوث طوفان و شکّ در بقاء آن) انکار می‌کنند.

۲- و از سخنان مثبتین آشکار می‌شود، آنجا که استدلال می‌کنند به مترتّب بودن نظام معاش و معاد مردم بر استصحاب (و این‌ها همه از شبهات موضوعیّه است).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۴

متن

و یحکی عن الأخباریّین اختصاص الخلاف بالثانی، و هو الذی صرّح به المحدّث البحرانی،[۱۱۶] و یظهر من کلام المحدّث الاسترابادی، حیث قال فی فوائده:

اعلم أنّ للاستصحاب صورتین معتبرتین باتّفاق الامّة، بل أقول: اعتبارهما من ضروریّات الدین.

إحداهما: أنّ الصّحابة و غیرهم کانوا یستصحبون ما جاء به نبیّنا (ص) إلی أن یجیء ناسخه.

الثانیة: أنا نستصحب کلّ أمر من الامور الشرعیّة- مثل: کون الرجل مالک أرض، و کونه زوج امرأة، و کونه عبد رجل، و کونه علی وضوء، و کون الثوب طاهرا أو نجسا، و کون اللّیل أو النهار باقیا، و کون ذمّة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف- إلی أن یقطع بوجود شیء جعله الشّارع سببا لنقض تلک الامور.[۱۱۷] ثمّ ذلک الشیء قد یکون شهادة العدلین، و قد یکون قول الحجّام المسلم أو من فی حکمه، و قد یکون قول القصّار أو من فی حکمه، و قد یکون بیع ما یحتاج إلی الذّبح و الغسل فی سوق المسلمین، و أشباه ذلک من الامور الحسّیة،[۱۱۸] انتهی.

و لو لا- تمثیله باستصحاب اللیل و النّهار لاحتمل أن یکون معقد إجماعه الشکّ من حیث المانع وجودا أو منعا، إلّا أنّ الجامع بین جمیع أمثلة الصّورة الثّانیة لیس إلّا الشّبهة الموضوعیّة، فکأنّه استثنی من محلّ الخلاف صورة واحدة من الشّبهة الحکمیّة- أعنی الشکّ فی النّسخ- و جمیع صور الشّبهة الموضوعیّة.

و أصرح من العبارة المذکورة فی اختصاص محلّ الخلاف بالشّبهة الحکمیّة، ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۵

حکی عنه فی الفوائد[۱۱۹] أنّه قال- فی جملة کلام له-: إنّ صور الاستصحاب المختلف فیه راجعة إلی أنّه ثبت حکم بخطاب شرعیّ فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالة القدیمة و حدوث نقیضها فیه. و من المعلوم أنّه إذا تبدّل قید موضوع المسألة بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین، فالذی سمّوه استصحابا راجع فی الحقیقة إلی إسراء حکم لموضوع إلی موضوع آخر متّحد معه بالذات مختلف بالقید و الصفات،[۱۲۰] انتهی.

ترجمه

(از نظر اخباریین اختلاف علماء اختصاص دارد به شبهه حکمیه)

و از اخباریین نقل می‌شود که اختلاف علماء، اختصاص دارد به دومی (یعنی شبهه حکمیّه) و آن کسی که تصریح کرده است به این مطلب محدث بحرانی است، (چنانکه) روشن می‌شود از کلام مرحوم محدث استرابادی در کتاب فوائدش، آنجا که می‌فرماید: بدان که برای استصحاب دو صورت معتبر وجود دارد که مجمع علیه امت است؛ و بلکه من می‌گویم حجیّت این دو از ضروریات دین است:

- یکی از آن دو صورت این است که: اصحاب نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله و اصحاب ائمه (علیهم السلام) و دیگران، استصحاب می‌کردند بقاء آنچه را که پیامبر آورده بود، تا اینکه ناسخ آن وارد شود.

- و صورت دوّم این است که: ما هر امری از امور شرعیّه را استصحاب می‌کنیم، مثل اینکه:

(اگر تا امروز یقین داشتیم که فلان‌کس مالک فلان زمین است و اکنون شکّ داریم استصحاب می‌کنیم) مالک بودن آن فرد بر زمین را و نیز بقاء زوجیت را، بقاء وضو را، بقاء طهارت ثوب را، بقاء نجاست ثوب را، بقاء روز را، بقاء شب را، بقاء اشتغال ذمّه به نماز را، به طواف را و ... (یعنی در تمام این موارد تا زمانی که یقین سابق و شکّ لا حقّ داریم استصحاب می‌کنیم بقاء را) تا اینکه قطع حاصل شود به وجود شیئی که شارع آن را سبب نقض این امور قرار داده است و این شیء:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۶

۱- گاهی شهادت دو نفر عادل است (که از امارات معتبره است).

۲- و گاهی قول حجامت‌کننده و یا کسی است که در حکم حجامت‌کننده است.

۳- و گاهی قول قصّار مسلمان یعنی شوینده لباس و یا کسی که در حکم اوست می‌باشد.

۴- و گاهی معامله چیزی است که نیازمند به ذبح و غسل است در بازار مسلمین، و اشیائی که شبیه به آن شیء بوده و از محسوسات‌اند. تمام

و اگر نبود تمثیل او به استصحاب لیل و نهار، احتمال داده می‌شد که معقد اجماع او (که ادعا می‌کند که امت اسلامی بر این‌گونه امور اتفاق دارند). شکّ از جهت رافع باشد، وجودا یا مانعا (یعنی چه شکّ در وجود رافع باشد مثل اینکه شکّ کند که آیا بول از او خارج شده است یا نه و چه شکّ در وجود مانع باشد مثل اینکه شکّ بکند که این رطوبت خارج شده بول است یا وذی) لکن (به دلیل مثال لیل و نهار متوجه می‌شویم که مراد او از شکّ، شکّ در رافع و مانع نیست بلکه شکّ در مقتضی است) بلکه جامع بین تمام امثله (مذکوره) در صورت ثانیه، شبهه موضوعیّه است.

و لذا گویا جناب استرابادی یک صورت (از صور) شبهه حکمیّه، یعنی شکّ در نسخ و تمام صور شبهه موضوعیّه را از محل اختلاف استثناء کرده (و بیرون برده است).

و صریح‌تر از این عبارتی که در منحصر بودن محل اختلاف علماء به شبهه حکمیّه ذکر شده عبارتی است که در کتاب فوائد مکیّه از او حکایت شده است و در ضمن عبارتی که مربوط به اوست می‌فرماید: صور (و مواردی) از استصحاب که مورد اختلاف میان علما واقع شده است (که یجری اولا یجری) راجع به این مطلب است که وقتی حکمی با خطاب شرعی، در رابطه با موضوعی (مثل نجاست برای آب کرّ)، و در حالی از حالات (مثل تغییر احد اوصاف ثلاثه) ثابت شده (آیا) به هنگام زوال آن حال قدیمی (یعنی تغیّر احد اوصاف) و حدوث نقیض آن (یعنی عدم تغیّر) در آن (می‌توانیم) آن حکم را در رابطه با آن موضوع اجرا کنیم؟

روشن است که وقتی قید موضوع (که همان متغیر بودن است) به سبب نقیض آن قید (که غیر متغیر بودن است) تبدیل شد، موضوع مسئله (نیز) مختلف و عوض می‌شود.

پس آن چیزی که حضرات آن را استصحاب نامیده‌اند، در حقیقت بازگشت می‌کند به سرایت (دادن و اجرا کردن) حکم یک موضوع به موضوع دیگر که ذاتا با (موضوع قبلی) متحد است (چنانکه قبلا آب بود اکنون هم آب است) و لکن به سبب قید (غیر متغیّر) و صفات مختلفه، با آن متفاوت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۷

تشریح المسائل

* موضوع بحث در اینجا چیست؟

تقسیمات استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب است از وجوه مختلف.

* اولین تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ مزبور چیست؟

این است که: شکّ ما در بقاء شیء سابق:

۱- گاهی از یک سلسله عوامل خارجیه سرچشمه می‌گیرد چرا که امور خارجیه گاهی با هم مشتبه می‌شوند، که از ان تعبیر به شبهه موضوعیّه شود.

* ویژگی این شبهه چیست؟

این است که: رفع شبهه در آن بدست شارع نمی‌باشد، بلکه به دست خود مکلّف است.

۲- و گاهی از اشتباه در حکم شرعی کلّی الهی سرچشمه می‌گیرد، بدین معنا که ما اصل حکم کلّی را نمی‌دانیم که از این به شبهه حکمیّه تعبیر می‌شود.

* ویژگی این شبهه چیست؟

این است که: برای رفع شبهه باید به شارع مراجعه کرد، فی المثل: اگر شکّ کردیم که آیا مذی مبطل وضو هست یا نه؟ باید نظر شارع را جویا شویم حال: قسم اوّل یعنی آنجا که شکّ در بقاء مستصحب از عوامل خارجیه نشأت می‌گیرد، خود بر دو قسم است:

۱- در برخی موارد شکّ ما در اصل موضوع خارجی است مثل اینکه: شکّ کنیم در کریّت آن آب و یا در بقاء رطوبت این لباس و یا حیات زید و ...

فی المثل: شکّ می‌کنم که آیا زید زنده است یا مرده؟ که می‌دانید حیات و ممات زید از موضوعات خارجیه است.

۲- در برخی موارد هم شکّ ما در حکم جزئی و شخصی فلان موضوع خارجی است و نه در خود موضوع خارجی و در حکم شرعی کلّی. فی المثل:

- یک وقت شکّ می‌کنیم که آیا این انائی که قبلا پاک بود، اکنون هم پاک است یا نه؟

- یک وقت شکّ می‌کنیم که آیا این حیوانی که قبلا تزکیه نشده بود، بعدا تزکیه شده یا نه، میته است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۸

در اولی استصحاب می‌کنیم طهارت اناء را، و در دومی استصحاب می‌کنیم عدم تزکیه آن را.

الحاصل: استصحاب در یک تقسیم‌بندی بر دو قسم شد:

علی‌ای‌حال:

- برخی از حضرات استصحاب را مطلقا یعنی در هر دو قسم جاری دانسته‌اند، چه در احکام و چه در موضوعات.

- برخی هم اجرای آن را مطلقا انکار کرده‌اند، چه در احکام و چه در موضوعات.

- برخی هم از جمله اخباریین قائل به تفصیل شده‌اند.

* غرض شیخ از (و الظاهر دخول القسمین فی محل النّزاع ...) چیست؟

این است که: به نظر ما محل نزاع در باب حجیّت استصحاب در این تقسیم عمومیت داشته و شامل هر دو قسم می‌شود.

یعنی: استصحاب هم در شبهه موضوعیّه مثبت و منکر دارد و هم در شبهه حکمیّه، و در اثبات این مطلب به سخنان منکرین و مثبتین استشهاد نموده است. فی المثل:

۱- منکرین از جمله سید مرتضی و دیگران استصحاب حیات زید را عند الشک انکار کرده می گویند: چنین استصحابی جاری نیست.

و یا استصحاب بقاء شهری که در ساحل دریا بنا شده است را انکار می‌کنند، درحالی‌که این‌گونه از استصحابات مربوط به شبهات موضوعیّه و موضوعات خارجیه است و ربطی به احکام ندارد.

۲- مثبتین در مقام استدلال بر حجیّت استصحاب می‌گویند:

- اگر استصحاب حجّت نباشد، نظام معاش و معاد مردم مختل می‌شود.

- و امّا استصحاب در جریان معاش مردم بخاطر اینکه فی المثل: کشاورز امروز به همان زمینی مراجعه می‌کند که دیروز در آن کار می‌کرد چرا که استصحاب می‌کند بقاء آن را.

- مغازه‌دار به مغازه‌ای می‌رود که دیروز در آن کار می‌کرد و شب در آن را بست و به خانه رفت. و یا فردی که دیروز از خانه به مسافرت رفته امروز مثل همگان به خانه خود برمی‌گردد و هکذا ...

و امّا استصحاب در نظام معاد، مربوط به احکام تکلیفیه است و معلوم. پس استصحاب هم در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۹

شبهات موضوعیّه محل نزاع است، هم در شبهات حکمیّه.

* پس غرض از (و یحکی عن الاخباریّین اختصاص الخلاف بالثانی ...) چیست؟

این است که: اخباریین مدّعی شده‌اند که نزاع منحصر است در شبهات حکمیّه و شبهات موضوعیّه به هر دو بخشش از محل بحث و نزاع خارج می‌باشد، چرا که حجیّت استصحاب در این دو بخش مسلّم بوده و جای هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد.

* دلیل جناب شیخ بر این مدّعی چه می‌باشد؟

دو عبارتی است که جناب شیخ از مرحوم محدث استرابادی در تأیید گفتار خودش نقل کرده است:

۱- ایشان در فوائد المدنیّه می‌گوید: در میان انواع و اقسام استصحابات دو نوع استصحاب وجود دارد که جای حرف و شکّ نداشته و مورد اتفاق همگان است و بلکه هر دو از ضروریات دین اسلام بشمار می‌روند و این دو عبارتند از:

- یکی استصحاب عدم نسخ است بدین معنا که: اگر شکّ شود که آیا فلان حکمی که قبلا در اسلام وجود داشت اکنون نسخ شده است یا نه؟ همه علماء اجماع دارند بر عدم نسخ.

به عبارت دیگر: صحابه پیامبر صلّی اللّه علیه و آله تابعین صحابه و .. هرکجا شکّ می‌کردند که آیا فلان حکم شرعی نسخ شده یا نه؟ استصحاب می‌کردند بقاء آن حکم را تا اینکه یقین پیدا کنند بر اینکه ناسخی آمده و آن حکم پیشین را نسخ نماید. و لذا سیره اصحاب بر این استصحاب بوده و برآن اتفاق نظر داشته‌اند.

- یکی هم استصحاب در امور شرعیّه اعمّ از امور شرعیّه جزئیّه و موضوعات خارجیه است که عند الشك ما استصحاب جاری می‌کنیم. فی المثل:

۱- تا دیروز یقین داشتیم که فلان‌کس مالك فلان زمین است، اگر امروز شکّ کنیم که آیا اکنون هم مالك آن زمین هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء مالکیتش را.

۲- یقینا می‌دانستم که فلانی صاحب زوجه بود، لکن اکنون شکّ دارم که آیا صاحب زوجه هست یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء زوجیت او را. مگر اینکه دو نفر شهادت بدهند که زوجه‌اش را طلاق داده است.

و هکذا بقاء عبدیت را، بقاء وضو را، بقاء طهارت ثوب را، بقاء نجاست ثوب را، بقاء روز را، بقاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۰

شب را، بقاء اشتغال ذمه به نماز را، به طواف را و هکذا امثالهم ...

به عبارت دیگر: وقتی در تمام امور فوق و امثال آن، یقین سابق وجود دارد و شكّ لاـ حقّ، استصحاب می‌کنیم بقاء هریک را تا تا

زمانی که یقین حاصل کنیم که از نظر شرعی یک حجّت معتبر و اماره معتبر آمده است و جلوی این استصحابات را بگیرد.

* جناب محدث آیا این اماره معتبره که سبب مزیل حالت سابقه است در همه موضوعات یکی است یا نه؟

خیر جابجا فرق می‌کند فی المثل:

۱- در برخی موارد بیّنه و شهادت عدلین است مثلا بر ارتفاع ملکیت، زوجیت و ...

۲- و در برخی موارد قول حجامتگر مسلمان است که قولش نسبت به تطهیر موضوع حجامت مورد قبول است.

۳- در برخی موارد قول جراح یا آرایشگر قابل قبول است.

۴- در برخی موارد قول رخت‌شوی است و در برخی موارد قول زوجه.

۵- در برخی موارد هم قانون سوق المسلمین و هکذا ..

و امّا به نظر جناب محدث، اگر در حکمی از احکام شکّ کنیم، حقّ استصحاب نداریم.

فی المثل: این آب متغیر شده بود، در اثر تغیّر متنجس شده بود، اکنون آن تغیّر زائل شده است، نمی‌دانیم که آیا نجاست آب هم از بین رفته است یا نه؟ می گوید: نمی‌توانی استصحاب کنی بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: وضو گرفته بودم، در اثر وضو متطهر شده بودم، اکنون شکّ دارم که آیا وضوی من باقی است و یا اینکه در اثر حدث از بین رفته است؟ می گوید: حقّ نداری استصحاب کنی بقاء طهارت را.

پس: به نظر ایشان استصحابات مختلف فیه، استصحابات در احکام‌اند.

* امّا سؤالاتی که مرحوم استرابادی آورد نوعا از قبیل شکّ در رافع و عموما از مقوله شبهات موضوعیّه است، شما از کجا می گوئید که ایشان استصحاب در شبهات موضوعیّه را مسلّم گرفته و استصحاب در شبهه حکمیّه را محل نزاع قرار داده است؟

به عبارت دیگر: از کجا وی را ملتزم می‌کنید به اینکه وی میان شبهه موضوعیّه و شبهه حکمیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۱

فرق گذاشته است؟ و حال آنکه شاید میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع تفصیل قائل شده باشد؟

به عبارت دیگر جناب شیخ آیا می‌شود گفت که ایشان فرموده است که هرکجا در وجود رافع شکّ کردیم، آنجا استصحاب جاری می‌شود و هرکجا در وجود مقضی شکّ نمودیم مثل بقاء تغیّر مذکور، محل اختلاف است که آیا استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

بله، اگر در میان مثالهائی که ایشان زده دو مثال لیل و نهار را ذکر نکرده بود، می‌شد روی بقیه مثالها قضاوت کرد و احتمال مزبور را پذیرفت، لکن این دو مثال شاهدی است بر اینکه ایشان استصحاب را هم در شکّ در مقتضی جاری می‌داند و هم در شکّ رافع، و در این جهت تفصیل نداده است.

به عبارت دیگر:

۱- استصحاب بقاء لیل و استصحاب بقاء نهار، هر دو از قبیل شکّ در مقتضی هستند و نه شکّ در رافع. چرا؟ زیرا که هریک از لیل و نهار دارای حد معینی است که تا آن حد معین استعداد بقاء دارد، یعنی آن حد که به پایان رسید، این استعداد هم می‌رود.

۲- از طرف دیگر همه مثالهائی که ایشان آورده است از موضوعات است پس ناچاریم بگوئیم مراد استرابادی این بوده است که: اگر در قسمت احکام شکّ کردی که حکم خدا باقی است یا نه؟ تنها در یکجا استصحاب مسلّم است و آن استصحاب عدم نسخ است، لکن در بقیه شبهات حکمیّه، اختلاف نظر وجود دارد که آیا استصحاب در آنها جاری می‌شود یا نه؟ که خود ایشان و سایر اخباری‌ها می گویند لا یجری.

و امّا جریان استصحاب در شبهات موضوعیّه مسلّم و در هریک از شبهات موضوعیّه می‌توان آن را جاری نمود.

* دومین عبارت جناب استرابادی چیست؟

۲- عبارتی است که در این رابطه صریح‌تر است از عبارت قبلی و آن این است که: اختلاف در استصحاب منحصر است به شبهات حکمیّه بجز استصحاب عدم نسخ که در آن اتفاق نظر است، به عبارت دیگر می‌گوید: استصحابی که محل خلاف است و برخی جریان آن را قبول دارند و برخی نه، منحصر است به جائی که حکمی از طرف شارع در موردی آمده است و سپس تغییراتی پیش آمده و ما شکّ می‌کنیم که با وجود این تغییرات آیا باز هم حکم خدا باقی است یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۲

نه؟ فی المثل: شما وضو گرفته متطهر شدید، سپس خرج منک المذی، و لذا شکّ می‌کنید که آیا طهارت شما باقی است یا نه؟ چه باید بکنید؟

جناب محدث می‌گوید: استصحابی که محل اختلاف است منحصر است به این‌گونه موارد.

یعنی چه؟

یعنی ما در جریان استصحاب در شبهات موضوعیّه اختلافی نداریم، بلکه این‌گونه شبهات از محل بحث خارج‌اند، آنچه محل اختلاف است، اجرای استصحاب در شبهات حکمیّه است.

* نظر جناب محدث در پاسخ به مثال مذکور چیست؟

این است که: به هنگام شکّ در این‌گونه موارد حقّ اجرای استصحاب را ندارید. چرا که جریان استصحاب در این‌گونه موارد، سرایت دادن حکم یک موضوع به موضوع دیگر است، فی المثل:

۱- شارع حکم کرده است به نجاست آب متغیر و حال آنکه شما می‌خواهید این حکم را بار کنید بر آب غیر متغیر.

۲- و یا شارع حکم کرده است به طهارت فرد قبل از خروج مذی و حال آنکه شما می‌خواهید این حکم طهارت را به او بدهید بعد از خروج مذی.

و لذا: در این‌گونه موارد استصحاب جاری نیست چرا که موضوع در هریک از این مثالها عوض شده است و اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر که در اصل ذات و ماهیّت با هم متحدانـد و لکن در صفات و قیود مختلف‌اند قیاس کردن موضوعی به موضوع دیگر است، و قیاس هم باطل است.

الحاصل: اخباریها محل نزاع را منحصر به شبهه حکمیّه کردند و حال آنکه به نظر شیخ محل نزاع تعمیم دارد و شامل هر دو قسم شبهه می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۳

متن

الثانی:

من حیث إنّ الشکّ بالمعنی الأعمّ الذی هو المأخوذ فی تعریف الاستصحاب:

قد یکون مع تساوی الطّرفین، و قد یکون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع.

و لا إشکال فی دخول الاوّلین فی محلّ النّزاع، و أمّا الثّالث فقد یتراءی من بعض کلماتهم عدم وقوع الخلاف فیه.

قال شارح المختصر: معنی استصحاب الحال أنّ الحکم الفلانی قد کان و لم یظنّ عدمه، و کلّ ما کان کذلک فهو مظنون البقاء، و قد اختلف فی صحّة الاستدلال به لإفادته الظنّ، و عدمها لعدم إفادته،[۱۲۱] انتهی.

و التحقیق: أنّ الخلاف إن کان فی اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد و الطریق الظاهریّ، عمّ صورة الظنّ الغیر المعتبر بالخلاف. و إن کان من باب إفادة الظنّ- کما صرّح به شارح المختصر- فإن کان من باب الظنّ الشخصی، کما یظهر من کلمات بعضهم- کشیخنا

البهائیّ فی الحبل المتین و بعض من تأخّر عنه[۱۲۲]- کان محلّ الخلاف فی غیر صورة الظنّ بالخلاف؛ إذ مع وجوده لا یعقل ظنّ البقاء، و إن کان من باب افادة نوعه الظنّ لو خلّی و طبعه- و إن عرض لبعض أفراده ما یسقطه عن إفادة الظنّ- عمّ الخلاف صورة الظنّ بالخلاف أیضا.

و یمکن أن یحمل کلام العضدیّ علی إرادة أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن یفید الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، و سیجیء زیادة توضیح لذلک. إن شاء اللّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۴

ترجمه

تقسیم دوّم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب

اشاره

از این جهت است که شکّ بالمعنی الاعم که در تعریف استصحاب اخذ شده است:

۱- گاهی متساوی الطرفین می‌باشد، و گاهی طرف بقایش و یا طرف ارتفاعش (که ظنّ به خلاف هم گفته می‌شود)، رجحان دارد.

و (امّا) در دخول شکّ متساوی الطرفین و رجحان البقاء در محل نزاع، اشکال و اختلافی وجود ندارد.

و امّا در رابطه با آن سومی (یعنی طرف ارتفاع و یا ظنّ برخلاف) از برخی عبارات علماء به نظر می‌آید که اختلافی در (عدم اجرای استصحاب) در آن وجود ندارد.

عضدی شارح مختصر می‌گوید معنای استصحاب حال سابق این است که: فلان حکم قبلا بود، درحالی‌که ظنّ به عدمش وجود نداشت، و چیزی که قبلا بود و ظنّ به عدمش وجود ندارد، در حکم مظنون البقاء است.

و گاهی استدلال کرده‌اند در صحت اجرای این استصحاب به اینکه (چون) مفید ظنّ است، و گاهی استدلال کرده‌اند به عدم صحت اجرای آن بخاطر اینکه مفید ظنّ نیست.

و تحقیق در مسئله این است که اختلاف علماء:

- اگر در حجیّت و اعتبار استصحاب از باب تعبّد و طریق ظاهری باشد، شامل صورت سوّم (یعنی) آنجائی‌که ظنّ غیر معتبر برخلاف حالت سابقه وجود دارد، هم می‌شود.

- و اگر در حجیّت و اعتبار استصحاب از باب افاده ظنّ (یعنی اماره) باشد، چنانکه عضدی شارح مختصر به آن تصریح کرده و (نیز) اگر (حجیّت و اعتبار آن) از باب ظنّ شخصی باشد، چنانکه از کلمات بعضی از علماء مثل شیخ ما بهائی در حبل المتین و برخی دیگر که متأخر از آنها هستند مثل صاحب معالم، آشکار می‌شود که محل اختلاف در غیر صورت ظنّ به خلاف (یعنی صورت ثالثه) می‌باشد (بدین معنا که استصحاب در صورت ثالثه حجّت نمی‌باشد) چرا که با وجود ظنّ برخلاف، ظنّ به بقاء معقول نیست.

- و اگر حجیّت و اعتبار استصحاب از باب افاده ظنّ نوعی، آن‌هم لو خلّی و طبعه (یعنی بدون موانع خارجی) باشد، اگرچه برای بعضی از افراد استصحاب موانعی (مثل ظنّ غیر معتبر برخلاف) پیش می‌آید که آن را از افاده ظنّ ساقط می‌کند، اختلاف عمومیت پیدا کرده و صورت ظنّ برخلاف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۵

(یعنی ثالثه) را نیز شامل می‌شود.

- و امکان دارد که کلام عضدی حمل شود بر اراده بر اینکه شأن استصحاب نوعا بر این است که به هنگام فرض عدم ظنّ به اختلاف مفید ظنّ باشد. که توضیح بیشتر آن ان‌شاءالله به‌زودی خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* دومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که: وقتی ما نسبت به حکمی و یا موضوعی در زمان سابق یقین داشتیم، این یقین نسبت به آن حکم و یا موضوع در زمان لا حقّ، از چهار حال خارج نیست و یا به تعبیر دیگر چند جور متصور است:

۱- گاهی در زمان لا حقّ یقین به بقاء آن امر و یا یقین به ارتفاع آن پیدا می‌کنیم.

۲- گاهی در زمان لا حقّ، ظنّ به بقاء پیدا می‌کنیم چه ظنّ نوعی و یا شخصی.

۳- گاهی هم در زمان لا حقّ، ظنّ به ارتفاع پیدا می‌کنیم، چه نوعی و چه شخصی.

۴- گاهی هم در زمان لا حقّ، شکّ به بقاء پیدا می‌کنیم، آن‌هم شکّ به معنای اخص یعنی متساوی الطرفین.

* کدامیک از فروض فوق از محل بحث خارج است و چرا؟

فرض اوّل از محل بحث خارج است، زیرا که یقین در آنجا حجیّت است چه یقین به بقاء باشد و چه یقین به ارتفاع و لذا نیازی به اجرای استصحاب نداریم.

* انما الکلام در کجاست؟

در هر سه فرض بعد، بدین معنا که آیا استصحاب در هریک از فروض دوّم و سوّم و چهارم حجّت است یا نه تفصیل در کار است؟

* نظر شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: باید مطلب را روی مبانی باب استصحاب محاسبه و پاسخ داد:

- امّا بر مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار و روایات، استصحاب در هر سه فرض جاری می‌شود. چرا؟ زیرا موضوع الاستصحاب در اخبار عدم العلم است، و در تمام فروض مزبور نیز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۹۶

عدم العلم وجود دارد چه با فرض ظنّ به بقاء و چه با فرض ظنّ به ارتفاع، چه مجرد شکّ.

- و امّا بر مبنای حجیّت استصحاب از باب امارات ظنّیه و به مناط افاده ظنّ به بقاء:

- اگر افاده ظنّ نوعی و شأنی به بقاء را در جریان استصحاب ملاک بدانیم، باید بگوئیم در نوع این فروض استصحاب جاری می‌شود، مگر در فرض ظنّ نوعی به ارتفاع حالت سابقه.

- و اگر افاده ظنّ شخصی به بقاء را در جریان استصحاب ملاک بگیریم باید بگوئیم که تنها در فرض ظنّ شخصی برخلاف حالت سابقه، استصحاب جاری نمی‌شود.

چرا؟ زیرا عاقلانه نیست که انسان در آن واحد، هم ظنّ شخصی به بقاء داشته باشد، هم ظنّ به ارتفاع، و لکن در فرض ظنّ فعلی به بقاء جاری است، چنانکه در فرض شکّ نیز جاری است، بخاطر اینکه به مجرد توجّه به یقین سابق حالت شکّ انسان تبدیل به ظنّ شده، ملاک حجیّت حاصل می‌گردد.

* عبارهٔ اخرای مطالب فوق در رابطه با این تقسیم چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- شما قبلا به یک عملی و یا یک حکمی یقین داشتید، لکن الآن این یقین زائل شده است.

۲- این یقین نداشتن به امر سابق چند جور متصوّر است:

تارهٔ: این یقین نداشتن به معنای شکّ متساوی الطرفین داشتن است. فی المثل: زید پارسال زنده بود، لکن نمی‌دانم که اکنون زنده است یا نه؟ این آب دیروز پاک بود، لکن نمی‌دانم که اکنون پاک است یا نه؟

خلاصه اینکه: ۵۰٪ احتمال بقاء سابقه را می‌دهی، ۵۰٪ احتمال ارتفاع آن را.

تارهٔ: این یقین نداشتن به معنای متساوی الطرفین نیست، بلکه طرف رجحان وجود دارد، فی المثل: ۷۰٪ طرف بقاء احتمال دارد و ۳۰٪ طرف ارتفاع، و یا بالعکس ۳۰٪ طرف بقاء احتمال دارد و ۷۰٪ طرف ارتفاع که ظنّ برخلاف یعنی ارتفاع حالت سابقه است.

* انما الکلام در چیست؟

در اینست که: آیا در هر سه حالت فوق استصحاب جاری می‌شود یا نه؟ بلکه برخی از این احتمالات از محل بحث خارج است و بطور قطع استصحاب در آن‌ها جاری نمی‌شود؟

و لذا شیخ می‌فرماید:

۱- اگر ما استصحاب را از باب تعبّد، یعنی از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم، اخبار لا تنقض،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۷

هر سه حالت را دربر می‌گیرد. چرا؟ زیرا اخبار لا تنقض می‌گوید: مادامی که یقین به حالت سابقه پیدا نکرده‌ای، برطبق حالت سابقه رفتار کن و لو ظنّ برخلاف هم داشته باشی. چرا؟ زیرا یقین به ارتفاع ندارید و ۳۰٪ احتمال دارد که حالت سابقه را استصحاب کنید. البته مراد ما از ظنّ برخلاف در اینجا، ظنّ غیر معتبر است، مثل قول واحد، قول صبی، و نه ظنّ معتبر که خود دلیل است و حاکم بر اصول می‌باشد.

۲- و اگر استصحاب را از باب تعبّد حجّت ندانیم، بلکه از باب اماره و یا ظنّ به بقاء حجّت بدانیم، چه ظنّ نوعی و چه ظنّ شخصی، باز هم شامل هر سه حالت می‌شود، حتی در آنجا که ظنّ برخلاف وجود دارد، استصحاب جاری می‌شود.

حال: اگر سؤال کنید که شما استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می‌دانید و حال آنکه این فرد ظنّ به ارتفاع دارد، چگونه می‌گوئید یجری الاستصحاب فیه؟

می‌گوئیم: بله این فرد در اینجا ظنّ به ارتفاع دارد و لکن نوع مردم در اینجا ظنّ به بقاء دارند، و لذا استصحاب از باب ظنّ مطلق حجّت است، و لو در یک موردی هم ظنّ غیر معتبر برخلاف وجود داشته باشد.

۳- و چنانچه کسی استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت بداند، در دو مورد حقّ اجرای استصحاب دارد: یکی در جائی که ظنّ به بقاء دارد، یکی هم در مورد شکّ متساوی الطرفین.

چونکه شکّ متساوی الطرفین پس از تأمل دقیق تبدیل می‌شود به ظنّ به بقاء.

بنابراین: در یکجا نمی‌تواند استصحاب جاری کند و آن در جائی است که ظنّ برخلاف داشته باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۸

متن

الثالث:

من حیث إنّ الشکّ فی بقاء المستصحب:

۱- قد یکون من جهة المقتضی، و المراد به: الشکّ من حیث استعداده و قابلیّته فی ذاته للبقاء، کالشکّ فی بقاء اللّیل و النهار و خیار الغبن بعد الزمان الاوّل.

۲- و قد یکون من جهة طروّ الرّافع مع القطع باستعداده للبقاء، و هذا علی أقسام:

لانّ الشکّ إمّا فی وجود الرافع، کالشکّ فی حدوث البول، و إمّا أن یکون فی رافعیّة الموجود؛ إمّا لعدم تعیّن المستصحب و تردّده بین ما یکون الموجود رافعا[۱۲۳] و بینما لا یکون، کفعل الظهر المشکوک کونه رافعا لشغل الذمّة بالصلاة المکلّف بها قبل العصر یوم الجمعة من جهة تردّده بین الظهر و الجمعة، و إمّا للجهل بصفة الموجود من کونه رافعا کالمذی، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم کالرطوبة المردّدة بین البول و الوذی، أو مجهول المفهوم.

و لا- إشکال فی کون ما عدا الشکّ فی وجود الرافع محلا للخلاف، و إن کان ظاهر استدلال بعض المثبتین: بأنّ المقتضی للحکم الاوّل موجود[۱۲۴] ... إلی آخره، یوهم الخلاف.

و أمّا هو فالظاهر أیضا وقوع الخلاف فیه؛ کما یظهر من انکار السیّد (قدس سره) للاستصحاب فی البلد المبنیّ علی ساحل البحر، و زید الغائب عن النظر،[۱۲۵] و أنّ الاستصحاب لو کان حجّة لکان بیّنة النّافی أولی؛ لاعتضادها بالاستصحاب.

و کیف کان، فقد یفصّل بین کون الشکّ من جهة المقتضی و بین کونه من جهة الرافع، فینکر الاستصحاب فی الاوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۹

و قد یفصّل فی الرافع بین الشکّ فی وجوده و الشکّ فی رافعیّته، فینکر الثانی مطلقا، أو إذا لم یکن الشکّ فی المصداق الخارجی.

هذه جملة ما حضرنی من کلمات الاصحاب.

و المتحصّل منها فی بادئ النظر أحد عشر قولا:

ترجمه

تقسیم سوّم و آخرین تقسیم از تقسیمات استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب

اشاره

سومین تقسیم استصحاب از حیث شکّ در بقاء مستصحب این است که:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب (و یا موضوع حکم)، از جهت (شکّ در) مقتضی است و مراد از این شکّ در مقتضی، شکّ از حیث استعداد مستصحب و قابلیت ذاتیه آن است برای بقاء (و لذا به لحاظ اینکه نمی‌دانیم که این مستصحب تا چه اندازه قابلیت بقاء دارد در ان شکّ می کنیم)، مثل شکّ در بقاء شب و روز و مثل شکّ در استعداد خیار غبن در بقاء، پس از زمان اوّل (که آیا استعداد بقاء دارد و یا اینکه نه استعداد بقاء ندارد و فوری است؟)

۲- و گاهی از جهت تحقّق و حدوث رافع است، با قطع نظر از استعداد بقاء (که آیا فی المثل بادی آمده است تا چراغ را خاموش کرده باشد یا نه باتوجّه به اینکه می‌دانیم که به اندازه ۱۰ ساعت نفت که همان استعداد بقاء است در آن وجود داشته است؟)

و این شکّ در رافع بر پنج قسم است، چرا که شکّ ما:

۱- یا شکّ در وجود رافع است مثل شکّ در حدوث بول (که آیا اصلا بولی از ما خارج شده است یا نه؟)

۲- و یا از نامشخص بودن وضعیت مستصحب است، یعنی مستصحب مردّد است بین اینکه آیا این امر موجود، می‌تواند رافع باشد و بین اینکه آیا این امر موجود نمی‌تواند رافع باشد، مثل انجام نماز ظهر (در ظهر جمعه) که مورد شکّ است که آیا رافع و برطرف‌کننده اشتغال ذمّه به نماز مکلّف قبل از نماز عصر روز جمعه هست یا نه؟ و (خود) این تردّد:

۱- یا به جهت تردد اشتغال ذمّه به صلاة بین ظهر و جمعه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۰

۲- و یا به جهت جهل به صفت موجود در رافع (یعنی این امر موجود) است (که شکّ دارد آیا شارع صفت رافعیّت را به آن داده است یا نه؟) مثل مذی.

۳- و یا به جهت جهل (و مشتبه شدن امر) در مصداق است (که آیا این مصداق) برای آن رافعی که مفهوما معلوم است، هست یا نه؟ مثل رطوبت (خارج‌شده) که مردد میان بول و مذی است.

۴- و یا (اگر رافع امری موجود است، ترددش) بخاطر مجهول المفهوم بودن است (مثل اینکه مکلّف نمی‌داند که این نومی که ناقض وضو است، شامل چرت زدن هم می‌شود یا نه؟ یا لیل که رافع وجوب روزه است، شامل استتار فرص خورشید هم می‌شود یا نه؟).

(کدامیک از اقسام مذکور محل اختلاف است؟)

در اینکه ماعدای شکّ در رافع (که شکّ در وجود مقتضی و شکّ در رافعیت الموجود با چهار صورتش باشد) محل اختلاف و نزاع است شکی وجود ندارد، گرچه ظاهر استدلال برخی از مثبتین که (می‌گویند) مقتضی برای حکم اولی موجود است، تا پایان مطلبشان موهم خلاف است (به نظر شیخ در هر سه قول همه اقسام محل اختلاف است، اگرچه ظاهر دلیل حضرات نشان می‌دهد که شکّ در مقتضی محل نزاع نیست، چرا که عدمش مسلّم است چون در یکی از ادلّه مثبتین آمده است که چرا درحالی‌که مقتضی برای حکم اوّل موجود است و شکّ ما در رافع است استصحاب جاری نکنیم، بله ما حالت سابقه را عملا بالمقتضی حفظ می‌کنیم، که ظاهر این دلیل موهم این است که اگر در مقتضی شکّ کردیم، نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم و این از محل بحث خارج و سایر اقسام محل نزاع‌اند).

و امّا شکّ در وجود رافع نیز، علی الظاهر محل اختلاف است (یعنی هم مثبت مطلق دارد، هم منکر مطلق دارد) چنانکه:

۱- این مطلب ظاهر می‌شود از انکار سید مرتضی، استصحاب در شهری که بر ساحل دریا بنا شده و ما در بقاء آن شکّ داریم، و زیدی که از نظر (مردم) پنهان است.

۲- و یا اینکه اگر استصحاب حجّت باشد، بینه نافی اولی و مقدم بر بینه اثبات خواهد بود (چرا که اصالهٔ العدم مؤید آن است و چون بینه نفی ترجیح ندارد معلوم می‌شود که اصالهٔ العدم ارزش ندارد و حال آنکه شکّ در رافع است).

درهرصورت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۱

۱- گاهی تفصیل داده می‌شود بین اینکه شکّ از جهت مقتضی باشد و بین اینکه شکّ از جهت رافع باشد و در نتیجه استصحاب در اولی (یعنی شکّ در مقتضی) انکار می‌شود.

۲- و گاهی تفصیل داده می‌شود در رافع بین اینکه شکّ در وجود آن باشد و بین اینکه شکّ در رافعیت آن باشد، و در نتیجه استصحاب (در اولی مقبول و لکن) در بخش دوّم یعنی شکّ در رافعیت الموجود، انکار می‌شود مطلقا (یعنی در هر چهار قسم متصور برای رافعیت الموجود)، و یا اگر که شکّ ما، شکّ در مصداق خارجی نباشد (که مثلا هذه الرطوبهٔ بول او مذی) وگرنه در اینجا نیز (که دو صورت از شکّ در رافع است) استصحاب جاری می‌شود.

این مطلب (که ما نقل نمودیم) از جمله مطالبی بود که از اصحاب در اختیار ما قرار داشت. و امّا آنچه در بدو امر از این اقوال بدست می‌آید ۱۱ قول است که در متن بعد بررسی خواهد شد.

***

تشریح المسائل

* سومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که: وقتی ما در بقاء یک شیئی شکّ می‌کنیم:

۱- گاهى اين شكّ ما، از شكّ در وجود مقتضى سرچشمه مى‌گيرد، يعنى با قطع‌نظر از عروض موانع، ما شكّ داريم كه آيا در اين شى‌ء استعداد و قابليت ذاتيه از براى بقاء و ادامه وجود هست يا نه؟

بنابراين: شكّ ما در بقاء مستصحب بخاطر اين است كه ما نمى‌دانيم اين مستصحب تا چه اندازه اقتضاء و قابليت بقاء دارد؟

* اگر سؤال شود كه جناب قبلاـ هم نظير اين مسئله را داشتيم و آن در جائى بود كه محقّق صاحب معارج و محقّق خوانسارى فرمودند كه آيا دليل الحكم دلالت دارد بر استمرار حكم، الى حصول رافع او غاية يا نه دلالت نداشت و مهمل است؟ كه گفته شد:

- اگر دليل دلالت بر استمرار مستصحب تا حصول غايت كند، يجرى الاستصحاب

- و اگر دليل دلالت بر استمرار نداشته و ساكت باشد مثل خيار غبن، لا يجرى الاستصحاب.

يعنى در اينجا نيز گاهى شكّ در رافع است و گاهى در مقتضى؟

بله درست مى‌فرمائيد و لكن بحث در اينجا با بحث در آنجا از جهاتى متفاوت است:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۰۲

۱- در آنجا بحث از حيث دليل بود كه آيا دليل دلالت دارد بر استمرار و يا مهمل است امّا در اينجا بحث از حيث شكّ است، بدين معنا كه آيا شكّ شما در رافع است يا در مقتضى.

۲- در آنجا بحث از اين بود كه استصحاب هم در مورد حصول رافع و هم در مورد حصول غايت هر دو جارى مى‌شود يعنى مثل أتموا الصيام الى الليل، استصحاب مى‌كنيم حصول غايت را.

امّا در اينجا شكّ در حصول غايت داخل در باب شكّ در وجود مقتضى است، يعنى: كسانى كه مى‌گويند: الاستصحاب عند الشك فى الرافع يجرى و عند الشك فى المقتضى لا يجرى، غايت نيز داخل در اين بخش يعنى شكّ در مقتضى است.

- فى المثل: وقتى شكّ مى‌كنيم كه آيا شب آمده است يا نه؟ شكّ مى‌كنيم كه آيا وجوب صوم اقتضاى بقاء دارد يا نه؟

۳- در آنجا بحث از نظر دلالت دليل بر استمرار بود و لذا هم الى حصول رافع را شامل مى‌شد هم الى حصول الغاية را، چرا كه در هر دو استمرار است و لذا چون دليل دلالت بر استمرار دارد، هرجا كه شكّ كنيم استصحاب جارى مى‌كنيم.

امّا بحث ما در اينجا از جهت شكّ در رافع و شكّ در مقتضى است و لذا بحث در غايت داخل در شكّ مقتضى است. و لذا اگر از اين نظر كسى بگويد شكّ در رافع جاى جريان استصحاب است و نه شكّ در مقتضى، مى‌گوئيم آن حصول الى الغايه از اين بحث جدا مى‌شود.

۴- اگر در آنجا بحث به لحاظ دليل بود، مربوط بود به شبهات حكميّه، كه مكلّف بخاطر رافع و يا غايت شكّ مى‌كند در بقاء حكم خدا. امّا بحث ما در شكّ وجود رافع و مقتضى در اينجا، اعمّ است از شكّ در شبهات حكميّه و موضوعيّه و شبهات خارجيه و هكذا ...

۲- و گاهى شكّ ما در بقاء مستصحب از جهت شكّ در اصل اقتضاء نيست چرا كه اصل الاقتضاء مسلّم است و فلان شى‌ء ذاتا قابل بقاء است، بلكه شكّ ما از شكّ در رافع سرچشمه مى‌گيرد، بدين معنا كه: شكّ داريم كه آيا مانعى آمد و جلوى اقتضاى اين مقتضى را گرفت يا نه؟

* باتوجّه به مطلب فوق مراد از (و هذا على اقسام ...) چيست؟

اين است كه: شكّ در رافع در يك تقسيم بر پنج قسم است:

۱- گاهى شكّ ما در اصل وجود رافع است، بدين معنا كه من در بدو امر نمى‌دانم كه آيا اصلا رافعى محقّق شده است تا جلوى مقتضى را بگيرد يا نه؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۰۳

- فی المثل: قبلا ـ وضو ساخته برای من طهارت باطنیه حاصل شده بود، لکن اکنون شکّ دارم که آیا رافعی از قبیل حدث از من خارج شده است تا جلوی ادامه وجود طهارت را بگیرد یا نه؟

۲- گاهی شکّ ما در رافعیت موجود است، بدین معنا که چیزی در خارج موجود شده است و لکن ما شکّ داریم که آیا این امر محقّق موجود، رافع آن مستصحب هست یا نه؟

البته خود شکّ در رافعیت موجود دارای چهار شعبه است و به تعبیر دیگر علّت اینکه امری موجود می‌شود و ما در رافع بودن آن شکّ داریم چهار چیز است:

۱- گاهی علتش این است که شکّ ما در رافعیت موجود مسبب از تردّد مستصحب میان دو امری است که اگر این امر بود اکنون مرتفع شده بود و اگر آن دیگری بود اکنون حتما باقی بود.

به عبارت دیگر علّت مطلب اینست که آن مستصحب سابق که اکنون می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم وضعیتش روشن نیست، که آیا با این امر موجود مرتفع می‌شود یا نه؟

- فی المثل: در ظهر روز جمعه اشتغال ذمّه به یک نمازی قبل از نماز عصر حاصل شده است قطعا و بدنبال آن بنده به عنوان مکلّف نماز ظهر هم می‌خوانم، لکن پس از نماز شکّ می‌کنم که آیا این خواندن نماز ظهر، آن اشتغال ذمّه به نماز را برمی‌دارد یا نه؟ چرا؟ زیرا نمی‌دانم که مستصحب یعنی اشتغال ذمّه به چیست؟

اگر اشتغال ذمّه به ظهر بوده باشد، قطعا این امر موجود می‌تواند رافع آن باشد و اگر اشتغال ذمّه به جمعه بوده باشد، این امر موجود رافعیت نداشته و اشتغال ذمّه همچنان باقی است. منتهی تردید در بقاء اشتغال ذمّه به خاطر تردید در رافعیت موجود است.

۲- گاهی نیز علّت اینست که: شکّ در رافعیت موجود از جهل به صفت این موجود سرچشمه می‌گیرد، بدین معنا که چیزی موجود شده است و لکن ما نمی‌دانیم که آیا این امر موجود معنون به عنوان رافعیت و متصف به این صفت هست یا نه؟ در نتیجه شکّ می‌کنیم که آیا آن مستصحب ما مرتفع شده است یا نه؟

- فی المثل: شما قبلا وضو گرفته برایتان طهارت باطنیه حاصل شده بود، طهارت باطنیه‌ای که تا رافع نیاید قابل بقاء می‌باشد، و لکن پس از مدتی یکی از رطوبتهای ثلاث از ودی یا وذی و یا مذی را مشاهده نمودید و لکن نمی‌دانید که آیا این موجود خارجی، شرعا رافع وضو و مبطل آن هست یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰۴

* تفاوت این رطوبتهای سه‌گانه در چیست؟

۱- ودی رطوبتی است که گاهی پس از خروج بول مشاهده می‌شود.

۲- وذی رطوبتی است که گاهی پس از خروج منی مشاهده می‌شود.

۳- مذی رطوبتی است که گاهی پس از ملاعبه خارج می‌شود.

۳- و گاهی نیز علّت این است که: شکّ در رافعیت موجود از حیث اشتباه در مصداق است، بدین معنا که: چیزی در خارج موجود شده است و لکن ما نمی‌دانیم که آیا این موجود مصداق عنوان کلّی رافع هست یا نه؟ درحالی‌که معنا و مفهوم رافع برای ما روشن و معلوم است.

- فی المثل: شما می‌دانید که بول رافع طهارت باطنیه است و لکن مذی (برخلاف فرض قبلی) رافع طهارت نیست، حال رطوبتی از شما خارج شده است ولی نمی‌دانید که آیا بول است یا مذی؟ و لذا نمی‌دانید که آن طهارت باطنیه شما باقی است یا نه؟

به عبارت دیگر: اگر شما شکّ دارید که این رطوبت موجود رافعیت دارد یا نه؟ بخاطر این است که شکّ داری و نمی‌دانی که آیا مصداق بول است و یا مصداق مذی؟ و لذا: شکّ شما، شکّ در مصداقیت هذا الموجود است.

۴- و گاهی هم علّت این است که: شکّ ما در رافعیت موجود به جهت اشتباه در مفهوم است و نه اشتباه در مصداق، یعنی معنای رافع برای ما روشن نیست و این ابهام در مفهوم باعث شبهه در رافعیت شده است.

فی المثل: شما می‌دانید که نوم یکی از مبطلات وضو است و لکن نمی‌دانید که آیا نوم شرعی نومی است که غالب بر سمع و بصر هر دو می‌باشد؟ و یا نوعی هم که تنها غالب بر بصر است و با چرت زدن نیز حاصل می‌شود داخل در نوم شرعی است؟

پس: در اینجا این مفهوم نوم است که اجمال دارد و لذا اکنون که خفقه و یا چرتی بر شما عارض شده، شکّ دارید که آیا این چرت موجود شده رافع طهارت باطنیه شما شده است یا نه؟

الحاصل: شکّ در رافع به پنج نحو متصور است، که یک تصوّر آن مربوط به شکّ در خود رافع است و لکن چهار تصوّر آن مربوط به شکّ در رافعیت موجود است.

* مراد از (و لا اشکال فی کون ما عد الشکّ فی وجود الرّافع محل للخلاف ...) چیست؟

این است که: هم شکّ در وجود رافع محل نزاع و اختلاف است، هم شکّ در وجود مقتضی، اگرچه برخی از مثبتین خیال کرده‌اند که شکّ در وجود مقتضی جای خلاف نیست چه وجودا و چه عدما. بدین معنا که عند الشک فی المقتضی، قطعا استصحاب جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۵

فی المثل گفته‌اند: وقتی مقتضی موجود باشد، یعنی آن دلیل مقتضی این حکم باشد و شکّ ما در رافع استصحاب حجّت است. یعنی ما به مقتضی یعنی آن دلیلی که این حکم را آورده عمل کردیم و آن را ادامه می‌دهیم.

* حاصل مطلب در (و کیف کان ...) چیست؟

این است که: در باب شکّ در مقتضی و رافع: برخی استصحاب را مطلقا جاری می‌دانند، برخی آن را مطلقا انکار می‌کنند و گروهی نیز قائل به تفصیل میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع شده‌اند که خود بر سه دسته‌اند:

۱- برخی از مفصّلین از جمله محقّق اوّل می‌گویند: در شکّ در مقتضی استصحاب جاری نیست و لکن در شکّ در رافع با همه اقسامش جاری است.

۲- برخی از مفصّلین می‌گویند: استصحاب تنها در شکّ در وجود رافع جاری است و لکن در شکّ در مقتضی و در شکّ در رافعیت موجود به همه اقسامش جاری نیست.

۳- برخی از مفصّلین هم بر این عقیده‌اند که استصحاب در شکّ در اصل وجود رافع و در شکّ در رافعیت موجود به خاطر اشتباه مصداق که قسم سوّم از اقسامی است که اتفاقا گذشت، جاری می‌شود، و لکن در شکّ در مقتضی و در سه قسم دیگر شکّ در رافعیت موجود جاری نمی‌شود.

الحاصل: گویا در هر سه قول جریان استصحاب، در شکّ در اصل وجود رافع مسلّم و قطعی است و لذا برخی مدّعی شده‌اند که این قسم از محل بحث خارج بوده و دیگر اقسام محل نزاع و اختلاف‌اند. امّا شیخنا می‌فرماید، از کلمات مثبتین و منکرین استفاده می‌شود که این قسم نیز داخل در محل نزاع است.

خلاصه اینکه: در امر سادس نه تقسیم‌بندی ذکر گردید و درضمن این تقسیمات به اقوال مختلف در باب استصحاب پرداخته شد.

و لذا جناب شیخ در مقام جمع‌بندی می‌فرماید: از مجموعه مطالبی که گفتیم و نگفتیم یازده قول و نظریه روی هم رفته در باب استصحاب و حجیّت آن بدست می‌آید که در متن بعد مورد بیان قرار خواهند گرفت.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۶

متن

[الأقوال فی حجّیة الاستصحاب] الاوّل: القول بالحجّیة مطلقا.

الثانی: عدمها مطلقا.

الثالث: التفصیل بین العدمیّ و الوجودیّ.

الرابع: التفصیل بین الامور الخارجیّة و بین الحکم الشرعیّ مطلقا، فلا یعتبر فی الاوّل.

الخامس: التفصیل بین الحکم الشرعیّ الکلّی و غیره، فلا یعتبر فی الاوّل إلّا فی عدم النسخ.

السادس: التفصیل بین الحکم الجزئی و غیره، فلا یعتبر فی غیر الاول، و هذا هو الذی تقدّم أنّه ربما یستظهر من کلام المحقّق الخوانساری فی حاشیة شرح الدروس، علی ما حکاه السیّد فی شرح الوافیة.[۱۲۶]

السابع: التفصیل بین الاحکام الوضعیّة- یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع- و الاحکام التکلیفیّة التابعة لها، و بین غیرها من الاحکام الشرعیّة، فیجری فی الاوّل دون الثانی.[۱۲۷]

الثامن: التفصیل بین ما ثبت بالاجماع و غیره، فلا یعتبر فی الاوّل.

التاسع: التفصیل بین کون المستصحب ممّا ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۷

فشکّ فی الغایة له، و بین غیره، فیعتبر فی الاوّل دون الثانی، کما هو ظاهر المعارج.[۱۲۸]

العاشر: هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایة، کما هو الظاهر من المحقّق السبزواری فیما سیجیء من کلامه.

الحادی عشر: زیادة الشکّ فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصداقیّ دون المفهومیّ، کما هو ظاهر ما سیجیء من المحقّق الخوانساری.

ثمّ إنّه لو بنی علی ملاحظة ظواهر کلمات من تعرّض لهذه المسألة فی الاصول و الفروع، لزادت الاقوال علی المذکور بکثیر،[۱۲۹] بل یحصل لعالم واحد قولان أو أزید فی المسألة، الّا أنّ صرف الوقت فی هذا ممّا لا ینبغی.

ترجمه

(اقوال در حجیّت استصحاب)

اشاره

۱- قول (مرحوم آخوند و جناب مظفر) در حجیّت مطلق استصحاب (در برابر تفاصیل بعدی)

۲- قول (مرحوم سید مرتضی و صاحب معالم (ره)، در عدم حجیّت استصحاب مطلقا.[۱۳۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۲۰۷

ل (پیروان ابو حنیفه و شریف العلماء به پیروی از صاحب ریاض از علمای شیعه) در تفصیل بین (امور) عدمی و (امور) وجودی (بدین معنا که در امور عدمیّه یجری و در امور عدمیّه لا یجری).

۴- قول (محقّق خوانساری) در تفصیل بین امور خارجیه (یعنی موضوعات) و بین حکم شرعی مطلقا چه کلّی و چه جزئی، که جریان استصحاب در موضوعات خارجیه معتبر نمی‌باشد (و لکن در احکام شرعیّه جاری و معتبر است)

۵- قول (جمعیت اخباریین) در تفصیل بین حکم شرعی کلّی و بین موضوعات خارجیه که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۸

اجرای استصحاب در اولی یعنی حکم کلّی شرعی معتبر نمی‌باشد جز در عدم نسخ، و لکن در موضوعات خارجیه معتبر است.

۶- قول (باز هم محقّق خوانساری) در تفصیل میان حکم جزئی و غیر آن، یعنی حکم کلّی و موضوعات خارجیه، که جریان استصحاب در غیر حکم جزئی معتبر نمی‌باشد و این همان مطلبی است که گذشت که چه‌بسا از کلام محقّق خوانساری در حاشیه شرح دروس بنا بر آنچه که سید صدر آن را در شرح وافیه نقل کرده روشن می‌شود که فقط در شبهه جزئیه استصحاب جاری می‌شود و لکن در ماعدای آن لا یجری.

۷- قول (مرحوم ملاـ عبد اللّه تونی)، در تفصیل میان احکام وضعیّه به معنای خود اسباب (نه سببیّت الاسباب) و خود شرط (نه شرطیّت الشرط)، و خود مانع (و نه مانعیت المانع) و احکام تکلیفیه‌ای که تابع احکام وضعیّه هستند (مثل حرمت استعمال که تابع تنجس آب است و ...) و بین احکام تکلیفیه مستقله (و یا به تعبیر دیگر احکام شرعیّه و خود شرطیّت و سببیّت و ...).

پس: در احکام وضعیّه و احکام تکلیفیه تابعه استصحاب جاری می‌شود و لکن در احکام شرعیّه و در خود شرطیّت و سببیّت و ... جاری نمی‌شود.

۸- قول (امام محمّد غزالی) در تفصیل میان آن مستصحبی که توسط دلیل اجماع ثابت شده با آن حکمی که توسط دلیل شرعی دیگر مثل کتاب و سنّت ثابت شده که استصحاب را در بخش اوّل انکار می‌کند و در بخش دوّم اثبات.

۹- قول (محقّق اوّل صاحب معارج) در تفصیل بین آنجائی‌که مستصحب از اموری است که استمرارش با دلیل از خارج (یعنی اجماع) ثابت شده، و شکّ می‌شود در غایتی که رافع آن است و بین غیر آن.

پس جریان استصحاب در اولی یعنی در شکّ در رافع معتبر است و لکن در غیر آن معتبر نیست.

(به عبارت دیگر: در اینجا تفصیل داده شده است بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع، بدین معنا که استصحاب در شکّ در مقتضی لا یجری و لکن در شکّ در رافع به همه پنج قسم آن یجری).

۱۰- قول (محقّق سبزواری) به همین تفصیل نهم است به شرط اختصاص شکّ در وجود رافع، (یعنی از اقسام شکّ در رافع تنها قسم اوّل را قبول کرده که شکّ در اصل وجود رافع باشد و لکن استصحاب در اقسام اربعه شکّ در رافعیت موجود را انکار نموده‌اند)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۹

۱۱- قول (محقّق خوانساری) به همین تفصیل دهم، به شرط زیادت شکّ در مصداق غایت، به جهت مشتبه شدن مصداق و نه مفهوم (یعنی دو قسم از اقسام شکّ در رافع را استثنا کرده و استصحاب را در آن جاری دانسته‌اند و آن قسم اوّل و قسم چهارم از چهار قسم می‌باشد.

امّا در شکّ در مقتضی در قسم دوم و سوّم و در قسم پنجم از شکّ در رافع منکر اجرای استصحاب‌اند.

سپس می‌فرماید: اگر بنا باشد که ظاهر کلمات کسانی که در اصول و فروع متعرض مسئله حجیّت استصحاب شده‌اند، ملاحظه گردد، اقوال و آراء زیادتر از این ۱۱ موردی که ذکر شد پیدا خواهد شد، بلکه گاهی برای یک عالم دو قول و یا بیشتر از آن در این مسئله پیدا می‌شود، و لکن صرف وقت در این‌گونه امور، سزاوار نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۰

متن

[أقوى الاقوال فى الاستصحاب][۱۳۱] و الأقوى: هو القول التاسع، و هو الـذى اختاره المحقّق، فإنّ المحكيّ عنه فى المعارج[۱۳۲] أنّه قال:

إذا ثبت حکم فی وقت، ثمّ جاء وقت آخر و لم یقم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم، هل یحکم ببقائه ما لم یقم دلالة علی نفیه؟ أم یفتقر الحکم فی الوقت الثانی إلی دلالة؟

حکی عن المفید (قدس سره): أنّه یحکم ببقائه،[۱۳۳] و هو المختار. و قال المرتضی (قدس سره): لا یحکم.[۱۳۴]

ثمّ مثّل بالتیمّم الواجد للمار فی أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجّیة بوجوه، منها: أنّ المقتضی للحکم الاوّل موجود، ثمّ ذکر أدلّة المانعین و أجاب عنها.

ثمّ قال: و الذی نختاره: أن ننظر فی دلیل ذلک الحکم، فإن کان یقتضیه مطلقا وجب الحکم باستمرار الحکم، ک: «عقد النکاح»، فانّه یوجب حلّ الوطء مطلقا، فإذا وقع الخلاف فی الالفاظ التی یقع بها الطلاق، فالمستدلّ علی أنّ الطلاق لا یقع بها لو قال:

«حلّ الوطء ثابت قبل النّطق بهذه الالفاظ، فکذا بعده» کان صحیحا؛ لانّ المقتضی للتحلیل- و هو العقد- اقتضاه مطلقا، و لا یعلم أنّ الفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء، فیثبت الحکم عملا بالمقتضی.

لا یقال: انّ المقتضی هو العقد، و لم یثبت أنّه باق.

لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضی حلّ الوطء لا مقیّدا بوقت، فیلزم دوام الحلّ؛ نظرا إلی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۱

وقوع المقتضی، لا إلی دوامه، فیجب أن یثبت الحلّ حتی یثبت الرافع.

ثمّ قال: فإن کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما أشرنا إلیه فلیس هذا عملا بغیر دلیل، و ان کان أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه[۱۳۵] انتهی.

و یظهر من صاحب المعالم اختیاره؛ حیث جعل هذا القول من المحقّق نفیا لحجّیة الاستصحاب،[۱۳۶] فیظهر أنّ الاستصحاب المختلف فیه غیره.

ترجمه

مختار شیخنا و مرحوم محقّق در شکّ در رافع و نه در شکّ در مقتضی حجیّت استصحاب است

و قوی‌ترین (قول در حجیّت استصحاب)؛ همان قول نهم است

اشاره

، و آن قولی که جناب محقّق حلی آن را برگزیده است، زیرا آنچه در معارج از ایشان نقل می‌شود این است که می‌گوید: هرگاه حکمی در وقتی ثابت گردید، سپس وقت دیگری آمد و دلیلی بر منتفی شدن آن حکم اقامه نشد، آیا حکم به بقای آن حکم بر آنچه بوده می‌شود؛ یا اینکه حکم به آن در وقت دوّم نیاز به دلیل دارد، همچنان که نفی آن نیاز به دلیل دارد؟

از شیخ مفید (ره) نقل شده که او معتقد بوده است به اینکه حکم می‌شود به بقاء آن و این قول مختار ماست.

و سید مرتضی (ره) (که منکر استصحاب در این‌گونه موارد است می‌گوید که خیر) حکم به بقاء آن نمی‌شود. سپس مثال زده است به متیممی که در اثناء نماز واجد آب می‌شود (که آیا به صرف پیدا شدن آب، تیمّم این فرد منتقض می‌شود یا نه؟) سپس برای حجیّت (استصحاب در اینجا) به چند وجه استدلال نموده است.

از جمله این استدلالها این است که:

- مقتضی برای حکم اوّل موجود است، و (پس از ذکر ادلّه مثبتین)، ادلّه مانعین را ذکر کرده و به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۲

آنها پاسخ داده است. سپس می‌گوید: آنچه من اختیار می‌کنم این است که: در دلیل آن حکم (که قبلا متیقّن بوده است) نظر کنیم؛ پس:

- اگر دلیل، به نحو مطلق (یعنی مستمرا)، اقتضای آن حکم را بکند، حکم به استمرار آن حکم سابق، واجب است، مثل عقد نکاح؛ زیرا عقد نکاح موجب حلالیّت آمیزش به صورت مطلق (یعنی به نحو مستمر و برای همیشه) می‌شود.

پس اگر اختلاف پیش آید در الفاظی که طلاق با آن الفاظ واقع می‌شود (مثل انت خلیّة و انت بریّة) و کسی که منکر وقوع طلاق با این الفاظ است، استدلال کند به اینکه: پیش از تکلم به این الفاظ آمیزش حلال بوده، همچنین پس از تکلم نیز ثابت است، استدلال او صحیح خواهد بود.

چرا؟ زیرا مقتضی حلال بودن آمیزش که همان عقد ازدواج است، حلال بودن آن را به گونه مطلق (یعنی برای همیشه و بطور مستمر) اقتضاء داشته است و معلوم نیست که الفاظ گفته‌شده، آن اقتضاء را از بین برده باشد، پس حکم اوّل به جهت عمل به مقتضی، ثابت است.

سپس می‌فرماید: گفته نشود که مقتضی حلال بودن آمیزش، همان عقد بوده است و ثابت نشد که باقی است. زیرا ما در پاسخ می‌گوئیم: وقوع عقد، مقتضی حلیتی است که مقیّد به وقتی نمی‌باشد، پس باتوجّه به وقوع مقتضی، بدون توجّه به دائمی بودن عقد، مستلزم دوام حلالیت است.

پس واجب است، حلالیت ثابت باشد، تا اینکه رافع ثابت شود.

سپس می‌فرماید: اگر مراد از مخالفت با مذهب امامیّه، معنائی باشد که ما بدان اشاره کردیم، در این صورت عمل به استصحاب، عمل بدون دلیل نیست.

و اگر مراد سید مرتضی از این مخالفت، استصحابات دیگری ورای این استصحاب است (مثل استصحابات شکّ در مقتضی)، ما نیز از آن روی گردانیم.[۱۳۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۳

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل مطلب در (و الاقوی: هو القول التاسع ...) چیست؟

این است که: شیخنا (ره) می‌فرماید: به نظر من قول نهم که تفصیل می‌دهد میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع را و می‌گوید استصحاب در شکّ در مقتضی حجّت نیست و لکن در شکّ در رافع به همه اقسامش حجّت است، قوی‌ترین نظریه در باب حجّیّت استصحاب است، و لذا من نیز این قول را اختیار می‌کنم.

سپس می‌فرماید: قول نهم، همان قولی است که کسان دیگری از جمله مرحوم محقّق اوّل در معارج آن را برگزیده و قائل به همین تفصیلی شده‌اند که ما شده‌ایم.

به عبارت دیگر: خود شیخ میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع تفصیل قائل شده‌اند به اینکه: استصحاب در شکّ در رافع جاری می‌شود، و لکن در شکّ در مقتضی جاری نمی‌شود و این رأی را به محقّق حلی و صاحب معالم نسبت داده‌اند.

* خلاصه قول نهم از زبان محقّق (ره) چیست؟

این است که: اگر حکمی در یک زمانی ثابت شد، لکن در زمان دیگری ما در بقاء آن حکم شکّ کردیم درحالی‌که هیچ دلیل معتبری بر انتفاء آن حکم سابق اقامه نشده است، در چنین موردی آیا می‌توان حکم نمود به بقاء همان حکم سابق و یا اینکه حکم نمودن در زمان بعدی نیز مثل حکم کردن در همان زمان قبلی نیازمند دلیل است و ما حقّ استصحاب نداریم؟

به عبارت دیگر: اگر شکّ ما در وجود رافع بود، بدین معنا که مستصحب ما به حسب دلیل، استعداد و قابلیت بقاء دارد، و لکن شکّ ما در این است که آیا رافعی پیش آمده است یا نه؟ و یا اینکه نه در حصول امر موجود هم شکّ نداریم، بلکه در رافعیت این رافع شکّ داریم آیا حقّ داریم که استصحاب جاری کنیم یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر اگر ما در رابطه با مستصحب از حیث رافع نگران شدیم و نه از حیث مقتضی آیا می‌توانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟

می‌فرماید: از شیخ مفید حکایت شده است که فرموده: آری استصحاب (در چنین جائی) جاری است و مختار من نیز که شیخ مفید هستم، همین است و لکن سید مرتضی، منکر شده و فرموده است: خیر، استصحاب در چنین جائی جاری نیست.

* پس غرض از (ثم مثّل بالمتیمّم الواجد للماء ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۴

بیان مثالی است که مرحوم محقّق از باب تیمّم آورده مبنی بر اینکه: شخصی که فاقد آب بود، از روی اضطرار با تیمّم وارد نماز شد که در اینجا ممکن است حالات مختلفی برای این مصلّی پیش بیاید و آن اینکه:

۱- شاید تا آخر نماز هم به آب دسترسی پیدا نکند که در این صورت نمازش بدون اشکال صحیح است.

۲- و شاید در اثناء نماز آب پیدا شود و او امکان تجدید وضو نیز داشته باشد که در اینجا بلااشکال باید وضو ساخته و باقیمانده عمل را ادامه دهد.

۳- و شاید در اثناء نماز برای یک لحظه آب پیدا شود و لکن در اثر ریختن و یا هر حادثه‌ای آب از بین برود.

حال سؤال این است که آیا جواز مضی بر نماز با حال تیمّم که قبل از پیدا شدن آب بود اکنون هم ادامه دارد یا نه؟

به عبارت دیگر آیا در این صورت بقاء حالت مضی بر صلاهٔ استصحاب می‌شود یا نه؟

می‌فرماید: کسانی که قائل به حجیّت استصحاب‌اند، در اینجا استصحاب می‌کنند بقاء تیمّم را و می‌گویند قبل از اینکه آبی پیدا شود، تیمّم داشتم و حقّ داشتم که نمازم را بخوانم، حال که در اثناء نماز آب پیدا شده است و در اثر حادثه‌ای از بین رفته آیا تیمّم من منتقض شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء تیمّم را.

سپس می‌فرماید: تحقیق مطلب این است که آن حکمی که قبلا ثابت شده بود: اگر دلیلش استمرار آن را اقتضاء می‌کند و دلالت دارد بر ثبوت الحکم مطلقا یعنی بدون تقیید به زمان خاصی، در این صورت برطبق ظاهر دلیل فتوای داده و حکم می‌کنیم به بقاء ما کان و الّا فلا- یعنی: و اگر دلیل دلالت بر دوام و استمرار حکم نداشت و اقتضای دوام آن را نمی‌کرد، در صورتی که در بقاء آن حکم شکّ کنید، حقّ استصحاب بقاء ندارید. سپس مثال می‌زند به باب عقد نکاح بدین معنا که: وقتی عقد نکاح با همه شرایطش منعقد گردید، سبب زوجیت شده و به دنبال آن آثار زوجیت که عبارت باشد از استمتاعات برآن مترتب می‌شود و این حکم نیز مطلق است یعنی مقیّد به زمان خاصی نیست، بلکه قابلیت دارد که تا دهها سال بماند، مگر اینکه مزیل و رافعی از قبیل مرگ، طلاق، ارتداد و ... حاصل شود.

بنابراین در این حکم مقتضی برای بقاء زوجیت باقی است و لکن در زمان لا حقّ:

۱- گاهی یقین به ارتفاع پیدا می‌کنیم و آن در فرضی است که صیغه معتبر طلاق با همه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۵

شرایطش انشاء شود.

۲- و گاهی شکّ در بقاء این زوجیت پیدا می‌کنم، بخاطر شکّ در اصل وجود رافع که آیا اصلا صیغه طلاقی محقق شده و یا اصلا موتی صورت گرفته یا نه؟

۳- و گاهی هم شکّ ما شکّ در رافعیت موجود است که مثال محقّق از همین قبیل است، فی المثل: زوجی به زوجه‌اش گفته: انت حلیهٔ، انت بریّهٔ و ... و لکن نمی‌دانیم که آیا این عبارات رافع زوجیت و حلیّت و طی می‌باشند یا نه؟

در این صورت حکم می‌کنیم به بقاء حلیّت و طی از باب عمل به مقتضی و این همان استصحابی است که جناب محقّق در شکّ در رافع جاری کرده است.

* پس غرض از (لا یقال: انّ المقتضی هو العقد، و لم یثبت انّه باق ...) چیست؟

پاسخ و یا به تعبیر دیگر دفع یک اشکال است به اینکه: اگر کسی بگوید مقتضی حلیّت و طی در مثال فوق، عقد نکاح بود که اکنون بقاء آن ثابت نیست بلکه از بین رفته و معلوم العدم است، بخاطر اینکه عقد یک سری الفاظ بود که صدر ثمّ انعدم، در پاسخ به او می‌گوئیم: لازم نیست که خود صیغه عقد نکاح به لحاظ وجود خارجی دوام داشته باشد تا حلیّت و طی دائمی باشد، بلکه حلیّت و طی دائما بر اصل وجود مقتضی مترتب است، یعنی این مقتضی به گونه‌ای است که در صورت تحقّق، اثر و مقتضایش دائمی است و لو خودش آنی باشد.

به عبارت دیگر: وقتی عقد نکاح میان دو نفر تحقّق می‌یابد، صیغه عقد پس از جریان از بین می‌رود، و لکن اقتضای این عقد که حلیّت است مستمر و دائمی می‌باشد تا اینکه رافعی بیاید و حیثیت این حلیّت را از بین ببرد.

* پس غرض از (ثمّ قال: قال کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه ...) چیست؟

این است که جناب سید مرتضی که منکر استصحاب هستید و می‌گوئید استصحاب کردن یعنی عمل به غیر دلیل، مرادتان از این سخن چیست؟

۱- اگر مرادتان همین موردی است که ما گفتیم که دلیل ظهور در دوام و استمرار دارد و مقتی موجود است و شکّ ما در رافع، که چنین موردی عمل به غیر دلیل نیست.

۲- و اگر مرادتان غیر از این موردی باشد که ما گفتیم یعنی مرادتان باب شکّ در مقتضی است ما نیز با شما هم‌صدا شده و می‌گوئیم اجرای استصحاب در این‌گونه موارد جایز نیست.

به عبارت دیگر: جناب سید مرتضی که می‌گوئید استصحاب بخاطر اینکه اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر است و قیاس، پس غلط است و عملی است بدون دلیل، در پاسخ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۶

به شما می‌گوئیم:

- خیر، استصحاب در این موارد عمل بلادلیل نیست بلکه مع الدلیل است، چرا که مواردی مثل عقد نکاح مقتضی حلیّت دائمی است.

یعنی: وقتی مقتضی دلیل دارد، شما نمی‌توانید بگوئید استصحاب عمل بلادلیل است.

۳- و لکن اگر مرادتان غیر از مورد مذکور باشد مثل موارد شکّ در مقتضی بله اگر کسی در اینجا استصحاب جاری کند، عملش بلادلیل است مثل: استصحاب الخیار در خیار غبن.

پس: در مورد شکّ در رافع، استصحاب جاری است آن‌هم مع الدلیل و نه بلادلیل و لکن در مورد شکّ در مقتضی استصحاب جاری نمی‌شود چرا که عمل بلادلیل است.

* مراد شيخ از (و يظهر من صاحب المعالم اختياره ...) چيست؟

اين است كه: از جمله كسانى كه قبل از شيخنا (ره) همين تفصيل را پذيرفته است مرحوم صاحب معالم مى‌باشد. صاحب معالم مرحوم محقّق را جزء منكرين حجيّت استصحاب به شمار آورده مى‌گويد به اين دليل كه محقّق موردى را كه پذيرفته و در آن استصحاب جارى نموده، همان مورد شكّ در رافع است كه مورد قبول همگان است.

به عبارت ديگر صاحب معالم مى‌گويد: بيان مرحوم محقّق در بالا نشان مى‌دهد كه او از فتواى اولش كه گفت حقّ با مثبتين يعنى شيخ مفيد است عدول كرده است چرا كه اين حرف صاحب معالم نشان مى‌دهد كه ايشان هم استصحاب را در شكّ در رافع جارى مى‌داند. منتهى كم‌لطفى كرده مى‌خواهد آن را از محل نزاع خارج نمايد. به‌طورى كه اگر كسى استصحاب را در شكّ رافع جارى بداند از منكرين است و نه از مثبتين.

* جمع‌بندى مطالب تا به اينجا چه شد؟

۱- اين شد كه خود شيخ ميان شكّ در مقتضى و شكّ در رافع تفصيل قائل شد به اينكه:

استصحاب در شكّ در رافع جارى مى‌شود، و لكن در شكّ در مقتضى جارى نمى‌شود.

۲- جناب شيخ رأى مزبور را به محقّق حلى و صاحب معالم هم نسبت داده‌اند.

۳- در تعريف مقتضى فرمود: مقصود از (مقتضى) شكّ ما از حيث استعداد و قابليت ذاتى موضوع است در بقاء. مثل شكّ در بقاى شب و روز، و بقاى خيار غبن، پس از اولين زمان اطلاع بر مغبونيّت. و امّا گاهى با اينكه به استعداد موضوع براى بقاء يقين داريم، از جهت عارض شدن رافع بر موضوع، شكّ در رافع نيز بوجود مى‌آيد.

يعنى: ما شكّ مى‌كنيم كه آيا رافعى بر موضوع عارض شده است تا موضوع را از بين ببرد يا نه؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۱۷

۴- سپس مى‌فرمايد: شكّ در رافع بر چند قسم است:

- گاهى شكّ در وجود خود رافع است مثل شكّ در اينكه آيا بولى خارج شده است تا وضو را نقض كرده باشد يا نه؟

- گاهى هم شكّ در رافعيت موجود است، كه در اين صورت هم: يا مستصحب معين نيست، يعنى ميان چيزى كه موجود است و رافع و چيزى كه موجود نيست، مردد است، مثل نماز ظهر روز جمعه كه مورد شكّ است كه آيا خواندنش رافع اشتغال ذمّه به نماز پيش از عصر روز جمعه هست يا نه؟ چرا كه مردد ميان نماز ظهر و جمعه مى‌باشد، و يا اينكه رافع نماز جمعه است كه هنوز خوانده نشده است؟

- گاهى نيز از حيث رافع بودن، جاهل به صفت موجود است، مثل مذى و يا اينكه مفهوم آن معلوم است، و لكن در مصداق رافع بودن ترديد دارد، مثل رطوبتى كه مرد ميان بول بودن و ودى بودن است.

- گاهى نيز مفهوم آن مجهول است و رافع بودنش آشكار نيست.

سپس مى‌فرمايد: بلاترديد، حجيّت استصحاب در غير شكّ در رافع محل اختلاف آراء است، گرچه ظاهر سخنان برخى از كسانى كه استصحاب را در شكّ در رافع حجّت مى‌دانند، و اينكه گفته‌اند مقتضى براى حكم اوّل موجود است، خود اشعار دارد كه در اين مسئله نيز توهّم اختلاف آراء است، و لكن ظاهرا در شكّ در مقتضى اختلاف آراء واقع شده است، چنانكه از انكار سيد مرتضى نسبت به حجيّت استصحاب شهرى كه در كنار دريا ساخته شده است و زيدى كه از ديدگان غايب است، اين مطلب ظاهر مى‌شود؛ اگر استصحاب حجّت باشد، بيّنه نافى اولويت پيدا مى‌كند چرا كه معتقد به استصحاب عدم است.

على‌اى‌حال: ميان شكّ از جهت مقتضى و شكّ از جهت رافع تفصيل داده شده و حجيّت استصحاب در اولى مورد انكار قرار گرفته، و در رافع ميان شكّ در وجود آن و شكّ در رافعيت آن تفصيل داده شده است، كه در صورت دوّم يا مطلقا حجّت نيست،

و یا در صورتی که شکّ در مصداق خارجی نباشد.

البته رأیی که جناب شیخ انصاری در این مسئله اختیار کرده است را به مرحوم محقّق حلی نسبت داده‌اند. چرا؟ زیرا محقّق حلی گفته است: هرگاه حکم در وقتی ثابت گردید، سپس وقت دیگری فرا رسید درحالی‌که دلیلی بر منتفی شدن آن حکم اقامه نشد، آیا حکم به بقای آن حکم بر آنچه بوده می‌شود؛ یا اینکه حکم به آن در وقت دوّم نیاز به دلیل دارد، همچنان که نفی آن نیاز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۸

به دلیل دارد؟

سپس می‌گوید: آنچه من اختیار می‌کنم این است که در دلیل آن در نظر می‌کنم: اگر دلیل به گونه مطلق، اقتضای آن حکم را دارد، واجب است حکم به استمرار آن حکم شود، مثل عقد نکاح؛ چرا که عقد نکاح موجب حلالیت آمیزش به صورت مطلق می‌باشد.

پس هرگاه اختلاف پیش آید در الفاظی که طلاق با آن الفاظ واقع می‌شود، و کسی که منکر وقوع طلاق با آن الفاظ است استدلال کند که: پیش از تکلم به این الفاظ آمیزش حلال بوده، همچنین پس از تکلم ثابت است، استدلال او درست خواهد بود چرا؟ زیرا مقتضی حلال بودن آمیزش (یعنی عقد)، حلال بودن آن را به گونه مطلق اقتضاء داشته، و معلوم نیست که الفاظ گفته شده آن اقتضاء را از بین برده باشد.

پس: به جهت عمل به مقتضی، حکم ثابت است.

و امّا اگر گفته شود که مقتضی حلیّت، عقد بوده است و ثابت نیست باقی باشد؟ در پاسخ می‌گوئیم: وقوع عقد مقتضی حلیتی است که مقیّد به وقتی نمی‌باشد؛ پس باتوجّه به وقوع مقتضی (بدون توجّه به دائمی بودن) مستلزم دوام حلالیّت است. پس واجب است حلالیّت ثابت باشد، تا رافع ثابت بشود.

حال: اگر مراد از مخالفت مذهب امامیّه، معنایی باشد که ما بدان اشاره کردیم، در این صورت عمل بدون دلیل نخواهد بود، و اگر چیزی دیگر ورای آن را اراده کرده است ما از آن روی گردانیم.[۱۳۸]

* نظر حضرت امام خمینی راجع به تفسیر شیخ از مقتضی چیست؟

ضمن انتقاد به تفسیر مقتضی از نظر شیخ انصاری چهار معنا از مقتضی ارائه فرموده که عبارتند از:

۱- چیزی که استعداد بقاء و استمرار و دوام و قرار دارد

۲- مناطها و ملاک‌های احکام؛

۳- اسباب و مسبب‌های شرعی؛ مثل عقد که مقتضی ملکیت است و وضو که مقتضی طهارت است.

۴- قاعده مقتضی و مانع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۹

* تفسیر جناب شیخ از مقتضی کدامیک از معانی فوق است؟

آنچه جناب شیخ در تفسیر مقتضی فرموده معنای اوّل است که سخنان محقّق حلی را نیز برآن تطبیق کرده است.

امّا آنچه امام خمینی از سخنان مرحوم محقّق اظهار داشته‌اند، معنای سوّم از معانی مذکور است؛ چنانکه گفته‌اند:

سخنان شیخ انصاری ظهور در این دارد که مقصد از مقتضی، در مقابل رافع همان چیزی است که میان بزرگان معروف است که مستصحب هرگاه دارای استعداد بقاء و استمرار باشد و اقتضای دوام و قرار داشته باشد، و شکّ در پیدایش چیزی کند که رافع آن استعداد باشد، شکّ در رافع است، و لکن هرگاه شکّ در مقدار بقای آن و قابلیت دوام آن بکند، و شکّ در زایل شدنش از ناحیه مقدار استعداد و قابلیت دوام باشد، شکّ در مقتضی است.

مقصودش از مقتضی، مناطهای احکام نیست، و مقتضی در باب اسباب و مسببهای شرعی، مثل (عقد مقتضی ملکیت است) و (وضو مقتضی طهارت است) نمی‌باشد.

الحاصل: آنچه گفته شد، ظاهر سخنان شیخ در موارد مختلف و معروف از عقیده و مذهب ایشان است اگرچه آن چیزی که در ادامه گفتار محقّق حلّی در بحث دلیل‌های رأی نهم بدان تصریح کرده‌اند، موهم خلاف آن است؛ بخاطر اینکه سخنان محقّق حلی به مختار شیخ برمی‌گردد، در صورتی که مراد شیخ از دلیل حکم در کلامش (البته به قرینه مثالش به عقد نکاح) همان مقتضی باشد، و حکم شکّ در وجود رافع، حکم شکّ در رافعیت چیزی باشد.

چرا؟ زیرا مراد محقّق از مقتضی، همان چیزی است که در باب اسباب و مسبب‌های شرعی گفته می‌شود، مثل عقد نکاح که مقتضی حلال بودن آمیزش است؛ و مرادش از رافع، چیزی است که این اقتضاء را از بین می‌برد؛ چنانکه این معنا، صریح ادامه سخنان ایشان است، و این ادامه ممکن است قرینه باشد بر اینکه مرادشان از دلیل حکم در ابتدای گفتارشان، همان مقتضی است.

پس: در این صورت اگر سخنان محقّق به مختار شیخ انصاری برمی‌گردد، مراد شیخ از مقتضی نیز همان چیزی است که در باب اسباب و مسبب‌ها اطلاق می‌شود. و لکن سخنان شیخ در ادامه خبرهای استصحاب، ظهور در چیزی دارند که از مذهب ایشان شناخته می‌شود.

بنابراین: سخنان شیخ به سخنان محقّق برنمی‌گردد؛ چرا که محقّق حلی یا مطلقا حجیّت استصحاب را رد کرده است، البته اگر مرادش از دلیل حکم، اطلاق دلیل‌ها، یا عموم دلیل‌ها باشد؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۰

و مرادش از شکّ در رافعیت، شکّ در تقیید یا شکّ در تخصیص باشد، یا اینکه مراد محقّق از مقتضی و رافع همان قاعده مقتضی و مانع است، چنانکه جناب شیخ هم کلام ایشان را اوّل بر آن حمل کردند.

و یا اینکه اجرای استصحاب در چیزی است که هرگاه مقتضی (یعنی سبب شرعی) وجود داشت، مطلقا مقتضی وجود مسبب است، مثل عقد نکاح که مطلقا مقتضی حلال بودن آمیزش است و هنگام شکّ در الفاظی که آیا آنها رافع حلال بودن هستند یا نه، استصحاب حکم مقتضی می‌شود تا رافع معلوم شود.

هیچ‌یک از احتمال‌های گفته شده به ظاهر سخنان شیخ انصاری و آنچه از مذهبش شناخته شده برنمی‌گردد.[۱۳۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۱

تلخیص المطالب

آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ انصاری* جناب شیخ تقسیمات استصحاب به انواع مختلف بر چه اساسی است؟

۱- یکی به اعتبار مستصحب است، چرا که شیئی که قبلا بوده و اکنون آن را استصحاب می‌کنیم در صورتهای مختلفی است.

به عبارت دیگر استصحاب به اعتبار یقین سابق دارای تقسیماتی است.

۲- یکی به ملاحظه دلیل است، چونکه یقین سابق از روی دلیل بوده و این دلیل هم یا شرعی بوده است و یا عقلی.

۳- یکی هم براساس شکّ لا حقّ است.

الحاصل: استصحاب بر سه اساس تقسیم می‌پذیرد: ۱- مستصحب ۲- الیقین السابق ۳- شکّ لاحق

* تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب چگونه است؟

از آنجا که مستصحب گاهی یک امر وجودی است و گاهی یک امر عدمی، ما نیز یک وقت وجود امری که در سابق بوده است استصحاب می‌کنیم و یک وقت عدم وجود آن امر در سابق را استصحاب می‌کنیم.

۱- و امّا استصحاب وجود یک امر در سابق مثل اینکه می‌گوئیم: روزه رمضان در فلان ماه واجب بود، اکنون شکّ دارم که آیا هنوز هم این روزه رمضان در آن ماه واجب است یا نه؟ استصحاب می‌کنم وجوب این صوم را.

و یا فی المثل می‌دانم که قبلاـ طهارت شرط ورود به نماز بود، اکنون شکّ کرده‌ام که آیا هنوز هم این شرط هست یا نه؟ استصحاب می‌کنم وجوب شرط مزبور را.

۲- و امّا استصحاب عدم وجود امر سابق مثل استصحاب برائت اصلیه بدین نحو است که فی المثل می‌گوئیم: قبل از ظهور اسلام فلان عمل واجب نبود، حال نمی‌دانم که آیا پس از اسلام این عمل واجب شده یا نه؟ استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

* جناب شیخ آیا هر دو استصحاب وجودی و عدمی محل کلام بوده و یا اینکه نه تنها استصحاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۲

وجودی محل نزاع بوده و استصحاب عدمی از مسلمات بوده و اختلافی در آن وجود نداشته است؟

۱- گاهی گفته شده است که نزاع مربوط به مستصحب وجودی است و نه عدمی.

۲- گاهی گفته شده است که خیر هر دو نوع مستصحب یعنی وجودی و عدمی، محل نزاع بوده است.

* دلیل کسانی که مستصحبات عدمیّه را از مسلّمات دانسته و آنها را از محل بحث خارج دانسته‌اند چیست؟

دلیل اولشان اجماع قولی است، بدین معنا که همه علما بالاتفاق قائل‌اند به اینکه: یجری الاستصحاب فی العدمیات، و لذا از محل نزاع و اختلاف خارج‌اند.

دلیل دومشان سیره و یا اجماع عملی است. بدین معنا که همه علما در اعصار مختلف چنین استصحابی را اجرا می‌کرده‌اند. فی المثل وقتی به هنگام استنباط حکم شرعی شکّ می‌کنند که فی المثل این عام تخصیص خورده است یا نه؟ می‌گویند: الاصل عدم التخصیص. و یا وقتی در معنای یک لفظی شکّ می‌کنند که آیا معنای حقیقی مراد لافظ بوده است یا مجازی؟ همه بنایشان این است که: الاصل عدم القرینه.

یعنی: اصل عدم قرینه بر اراده معنای مجازی کرده آن را حمل بر حقیقت می‌کنند.

دلیل دیگر حضرات این است که وقتی بحث می‌شود که هل یجری الاستصحاب او لا یجری؟

عده‌ای می‌گویند یجری و دلیلشان این است که: علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست.

عده‌ای می‌گویند: خیر، لا یجری، چرا که علّت محدثه، علّت مبقیه نیست.

* جناب شیخ قبل از طرح سؤال اصلی و پاسخ به آن آیا چنین است که برخی به قول مطلق بگویند که علّت محدثه علّت مبقیه نیست و برخی بطور مطلق بگویند علّت مبقیه هست؟

خیر چرا که:

۱- در برخی از جاها ما یقین داریم که علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست، فی المثل: وقتی شما وضو می‌گیرید نه تنها وضو در حال وضو گرفتن علّت طهارت شماست، تا زمانی هم که ناقض نیامده سبب طهارت شماست.

یعنی این‌گونه نیست که در وقت وضو گرفتن پاک باشید و لکن پس از اتمام وضو طهارت از بین برود، خیر، اثر وضو که همان طهارت است تا نیامدن ناقض و یا رافع بحال خود باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۳

پس در اینجا علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست و لذا بقای طهارت نیازمند به علّت دیگری نیست.

۲- لکن در برخی از جاها نیز یقین داریم که علّت محدثه، علّت مبقیه نیست، یعنی هم حدوث علّت می‌خواهد، هم بقاء آن. فی المثل: طلوع شمس، علّت محدثه روشنائی عالم است، حال آیا با یک طلوع، عالم برای همیشه روشن می‌ماند؟ خیر. زیرا خود

خورشید علّت محدثه دارد، بقای خورشید نیز نیاز به علّت دارد.

به عبارت دیگر: مرتب باید خورشید باشد، تا که روشنائی هم باشد که اگر نباشد، روشنائی هم نخواهد بود.

* جناب شیخ آیا علی القاعده و بطور کلّی علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست یا نه؟

۱- برخی گفته‌اند چیزی که علّت حدوث باشد، علی القاعده باید علّت بقاء هم باشد. مگر اینکه خرج بالدلیل.

۲- برخی هم گفته‌اند که خیر، علی القاعده، بقاء یک چیز هم باید همچون حدوثش دارای علّت باشد.

الحاصل:

- آنهائی که می گویند: استصحاب در عدمیّات جاری می‌شود، بر این باورند که علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست. و لذا: وقتی یک چیزی در عالم حادث شد دارای علّت است و علّت حدوث علی القاعده، علّت بقاء نیز هست، پس اگر شکّ کردیم استصحاب جاری می کنیم.

- و آنهائی که می گویند: استصحاب در عدمیّات جاری نمی‌شود، بر این باورند که علّت حدوث، علّت بقاء نیست. یعنی: هر چیزی در بقاء احتیاج به علّت جداگانه دارد، همان‌طور که در حدوثش نیازمند به علّت دارد. و لذا: هر زمانی که شکّ کردیم که آن چیزی که حادث شده بود اکنون هم وجود دارد یا نه؟ حقّ اجرای استصحاب نداریم. چرا؟ زیرا: بقاء نیز مثل حدوث علّت می‌خواهد و حال آنکه ما شکّ داریم که آیا این امری که قبلا حادث شده بود علّت بقاء داشته است یا نه؟

* جناب شیخ مراد و منظور از ذکر این امور چیست؟

این است که این حضرات جاری شدن و یا جاری نشدن استصحاب را بر این مبنا قرار داده‌اند که آیا علّت محدثه برای بقاء کفایت می کند یا نه؟ و لذا: آنکه معتقد است که علّت محدثه یکفی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۴

للبقاء، استصحاب را جاری می کند. و آنکه معتقد است که علّت محدثه لا یکفی للبقاء استصحاب را جاری نکرده است.

- الحاصل در این وجه می‌خواهند بگویند: از این مباحث روشن می‌شود که عدمیّات از محل بحثشان خارج و وجودیات محل بحث آنها بوده است. چرا؟ زیرا که:

۱- بحث از علّت محدثه، بحث از وجودیات است و نه از عدمیّات، چونکه این وجود موجودات است که علّت می‌خواهد.

۲- اینکه علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست یا نه باز مربوط به وجودیات است، چونکه عدم حدوث ندارد تا وجودا یا عدما نیازمند به علّت باشد.

- و امّا چهارمین دلیل حضرات بر اینکه عدمیّات از محل نزاع خارج بوده این است که:

حضرات به هنگام بحث از استصحاب از آن تعبیر به استصحاب الحال می کنند. و یا به تعبیر دیگر می‌پرسند آیا استصحاب حال موجود حجّت است یا نه؟ که این مطلب ظهور دارد در اینکه بحث در وجودیات است و نه عدمیّات. و یا می گویند که در تعریف استصحاب صحبت از ابقاء ما کان است، به معنای چیزی که وجود داشته است و ما آن را ابقاء می کنیم، و ابقاء مربوط به امور وجودی است و نه عدمی.

* جناب شیخ نظر حضرت عالی نسبت به وجوه مزبور چیست؟

این است که: هیچ‌یک از وجوه مزبور اثبات‌کننده مدعای حضرات نیست و نمی‌تواند ثابت کند که عدمیّات از محل نزاع خارج بوده باشند. فی المثل:

۱- در پاسخ به وجه اولشان که اجماع قولی علماء باشد می گوئیم اینجا جای اجماع قولی نیست چرا؟ زیرا در این مقوله کسانی هستند که اصلا مخالف اجرای استصحاب‌اند چه در وجودیات و چه در عدمیّات، به ویژه که گاهی استصحاب در عدمیّات را رد

کرده و گفته‌اند که چنین استصحابی جاری نمی‌شود. حال با وجود این اختلافات و صراحت در مخالفت، چگونه شما ادعای اجماع قولی بر مدعای مزبور دارید

۲- و در پاسخ به وجه دومشان که سیره علماء و یا اجماع عملی باشد می‌گوئیم: این استصحابات مربوط به ظواهر الفاظ است و ظواهر الفاظ ربطی به حجیّت استصحاب ندارد. یعنی:

بنای عقلای عالم بر این است که وقتی در عامی شکّ کردند که آیا تخصیص خورده یا نه؟

بگویند: الاصل، عدم التخصیص. و هکذا در عدم تقیید. عدم قرینه، عدم نقل، عدم الاشتراک و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۲۵

غیره ... یعنی اخذ به ظاهر لفظ.

و لذا باید بحث از ظواهر را در اینجا کنار گذاشته و در این‌گونه موارد به همان بحث ظنّ خاص که مربوط به ظواهر الفاظ بود مراجعه کنید که حالت استثنائی دارد و محل بحث ما هم نیست.

۳- و امّا در پاسخ به وجه سومشان، وجوهی وجود دارد که در اینجا به آخرین وجه از وجوه ذکر شده در شرح اشاره می‌کنیم و آن این است که: به فرض که ما قبول کنیم که وقتی گفته می‌شود، استصحاب الحال، مراد استصحاب حالی باشد که وجود داشته است، به شما خواهیم گفت که: عمده هدف حضرات اصولیین در هر بابی از ابواب اصول، زنده کردن ادلّه‌ای است که با آن ادلّه بتوانند احکام خدا را استنباط و استخراج کنند و لذا عبارتشان از جمله ابقاء ما کان به نحوی است که ظهور دارد در حال وجودی، نه اینکه استصحاب عدمی محل بحث نبوده است.

* جناب شیخ آیا قرینه‌ای هم بر این مدّعی دارید؟

بله، اینکه برخی کلمه شرع را نیز به استصحاب الحال اضافه می‌کنند و می‌گویند: استصحاب حال شرع، یعنی استصحاب کردن حکم شرع و حکم شرع هم موجود است. و لذا نتیجه می‌گیرند که استصحابات موضوعیّه مثل حیات زید و یا عدالت بکر و ... از محل بحث خارج بوده است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به این امر چیست؟

این است که: این قید شرع، نمی‌تواند موضوعات دیگر را از مجرای استصحاب خارج کند و چنانکه گفتیم چون هدف حضرات زنده کردن استصحابی بوده که به درد استصحاب احکام شرع بخورد گفته‌اند استصحاب حال شرع وگرنه غرضشان این نبوده که موضوعات خارجیه را از محل بحث بیرون بدانند.

حاصل مطلب اینکه: با این تعبیرات یعنی استصحاب الحال، استصحاب حال شرع و ابقاء ما کان نمی‌توان اثبات کرد که استصحابات عدمیّه محل بحث نبوده است.

* جناب شیخ آیا شما مؤیّد و یا دلیلی بر اینکه استصحابات عدمیّه محل بحث علما بوده است دارید یا نه؟

بله،

۱- از جمله عبارات وحید بهبهانی در رساله استصحابیه، نشان می‌دهد که استصحاب امور عدمی و وجودی هر دو محل بحث و گفتگو بوده‌اند.

مرحوم وحید بهبهانی می‌فرماید: برخی معتقدند که الاستصحاب حجّة مطلقا، برخی هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۲۶

معتقدند که الاستصحاب لیس بحجة مطلقا، برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند.

حال: این کلمه مطلقا در عبارات طرفین بیانگر این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت است و امّا آنکه قائل به

تفصیل شده مرادش این است که: مثلا استصحاب در عدمی حجّت است و در وجودی لیس بحجة و یا بالعکس.

پس: ازین عبارات کاملا متوجه می‌شویم که هر دو عنوان مورد بحث و محل نزاع بوده است چرا؟ زیرا هم مثبت مطلق در این مسئله وجود دارد، هم نافی مطلق، هم مفصّل.

* جناب شیخ اگر کسی به شما اشکال کند که عبارت مرحوم وحید در اینجا قابل توجیه است و ما می‌توانیم کلمه مطلقا را بگونه‌ای دیگر معنا کرده بگوئیم:

اینکه برخی می‌گویند استصحاب حجّیت است مطلقا مرادشان این است که حکم الهی حجّیت است، چه در احکام و چه در موضوعات خارجیه.

و اینکه برخی می‌گویند استصحاب حجّت نیست منظورشان این است که استصحاب حجّت نیست چه حکمی باشد و چه موضوعی.

آنها هم که مفصّل‌اند، استصحاب موضوعی را معتبر دانسته و استصحاب حکمی را معتبر نمی‌دانند و یا بالعکس.

بنابراین: عبارات بهبهانی ربطی به این مطلب که استصحاب عدمی مورد بحث بوده نیست، بلکه نشانگر این است که: خیر محل بحث نبوده است.

خلاصه: این مطلقا مربوط به این است که استصحاب در وجودیات، چه حکمی و چه موضوعی حجّت بوده است و یا بالعکس ... چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: سلّمنا که شما درست بفرمائید لکن اگر به عبارات مرحوم وحید توجّه کنید متوجه می‌شوید که مراد ایشان از مطلقا، استصحاب وجودی و عدمی بوده است.

در اوّل کلام ایشان چه آمده است؟ آمده است که: مستصحب تارة امر وجودی است و تارة امر عدمی و ایضا: تارة از قبیل احکام است مثل استصحب وجوب، حرمت و ... و تارة از قبیل موضوعات است، مثل: رطوبت، حیات، عدالت و ...

بعد از اینست که می‌فرماید: برخی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند و ... و این معنایش این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی، چه حکمی و چه موضوعی حجّت است و بالعکس ... و هکذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۷

پس: عبارت مرحوم بهبهانی بیانگر این مطلب است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی مورد بحث بوده است.

۲- و امّا مؤید و یا شاهد دیگر ما، استدلالات خود حضرات است، چه مثبتین و چه نافین، چرا که در این استدلالات هم به وجودیات نظر دارند، هم به عدمیّات.

فی المثل: نافین در استدلالاتشان دارند که: اگر استصحاب حجّت بود، می‌بایستی در دعاوی بینه منکر، مقدم بر بینه مدّعی باشد، چرا که بینه منکر همیشه مؤید و همراه است با استصحاب عدم. و حال آنکه هیچ‌وقت بینه نافی به خاطر تایید اصالة العدم ترجیح داده نشده است بر بینه مثبت.

و لذا نتیجه می‌گیرند که: این مطلب دلیل بر این است که: استصحاب حجّت نیست، و اگر حجّت بود، در این مورد، بینه نافی را مقدم می‌داشتند بر بینه مثبت بخاطر اینکه استصحاب عدم کمک آن است.

الحاصل: مطلب فوق نشان می‌دهد که منکرین حجّیت استصحاب، حجیّت عدمی را نیز در نظر دارند، و دلیلی که در اینجا اقامه کرده‌اند مربوط است به امور عدمیّه. از طرفی هم مثبتین حجیّت استصحاب ادلّه‌ای را ذکر کرده‌اند، از جمله می‌گویند اگر استصحاب حجت نبود، حضرات به هنگام استنباط احکام در استدلال به آیات و روایات با مشکل روبرو می‌شدند چرا که با ضمیمه کردن استصحاب به این آیات و یا روایات است که دست به استدلال و استخراج احکام می‌زنند.

فی المثل:

اگر به یک عام استدلال می‌کنند به برکت اصالهٔ عدم تخصیص است.

اگر به یک مطلقی استدلال می‌کنند به برکت اصالت عدم تقیید است.

اگر به یک لفظ حقیقی استدلال می‌کنند به برکت اصالت عدم القرینه است.

اگر به یک عموم زمانی استدلال می‌کنند به برکت اصالت عدم نسخ است و هکذا ...

حال: سؤال ما این است که این استصحاباتی که در این استدلالات مورد استفاده است عدمی است و یا وجودی؟ خواهید گفت: همه عدمی است.

پس: اعتراف خواهید کرد که چه مثبتین و چه نافین به مطلق استصحابات نظر داشته‌اند چه وجودی و چه عدمی.

در نتیجه: استصحابات عدمیّه از محل نزاع خارج نبوده است بلکه مورد ملاحظه قرار داشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۸

است.

۳- و امّا مؤیّد و شاهد دیگری که از وجود مذکور صریح‌تر است، فتوای صاحب ریاض است که می‌گوید: اگر به هنگام حرکت در مسیر به تکه‌ای گوشت و یا یک پوست دور افکنده‌شده‌ای برخوردید و شکّ کردید که میته است یا مذکّی؟ مشهور گفته است که میته است. چرا؟ به دلیل اصالهٔ عدم تذکیه.

صاحب ریاض در اینجا می‌گوید: در اینجا نمی‌توان حکم به نجاست این گوشت و یا پوست نمود، چرا که اصالت عدم تذکیه که یک استصحاب عدمی است، حجت نیست.

این بحث صاحب ریاض نشان‌دهنده این است که: عدمیّات مورد بحث بوده‌اند.

۴- و امّا وجه و یا گواه دیگر ما بر مدّعایمان این است که: هر استصحاب وجودی توأم با یک استصحاب عدمی است، چرا که هر ایجابی سلبی دارد و هر سلبی ایجابی.

- فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا زید امروز زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنید زنده بودن آن را که این یک استصحاب وجودی است، در عین حال می‌توانید استصحاب کنید، عدم موت زید را.

و یا فی المثل: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است، که این یک استصحاب وجودی است و لکن می‌توانید تبدیلش کنید به یک استصحاب عدمی و بگوئید: این اناء نجس نبوده اکنون هم نجس نیست.

* جناب شیخ آیا چنین حقی وجود دارد که بتوان استصحاب وجودی را تبدیل به استصحاب عدمی کرد؟

بر مبنای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ یعنی من باب امارات حجّت می‌دانند، بله می‌توان. فی المثل: زید زنده است و لذا مسئول نفقه اهلش می‌باشد، حال اگر در وجود او شکّ پیدا کنیم، استصحاب کرده می‌گوئیم: زید نمرده بود، اکنون هم نمرده است، و لذا باید نفقه زن و بچه‌اش را بدهد.

و امّا بر مبنای کسانی که استصحاب را از باب تعبّد حجّت می‌دانند، خیر، نمی‌توان استصحاب وجودی را تبدیل به استصحاب عدمی کرد، چرا که می‌شود اصل مثبت، که حجّت نیست.

* جناب شیخ حاصل بحث و نتیجه آن چیست؟

این است که: اگر بنا بشود کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند بگویند اصول

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۹

عدمیّه از محل نزاع خارج است، چرا که ما حجیّت اصل عدمی را مسلّم گرفته‌ایم، و لذا انما الکلام در اصول وجودیّه است، این اشکال پیش می‌آید که وقتی اصل عدمی مسلم است و وجودی محل نزاع است، اصلا چنین استصحابی غلط است، چرا که نیازی به

اجرای استصحاب وجودی نیست.

به عبارت دیگر: وقتی استصحاب عدمی از مسلّمیات است و ما قادریم که در هرجائی استصحاب عدمی جاری کنیم بحث در استصحاب وجودی چه فایده‌ای دارد و ما چه نیازی به آن داریم؟

به عبارت دیگر: برای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند، بحث از استصحاب کردن عبث است چرا که شما استصحاب در عدمیّات را از مسلّمات بحساب آورده و می‌گوئید که ما قادریم همیشه و در هرجا از این استصحابات عدمیّه استفاده کنیم، و حال آنکه آنچه شما گفتید، خود محل بحث است.

الحاصل: استصحاب چه وجودی، چه عدمی همه‌اش محل بحث و نزاع بوده است، اعمّ از اینکه من باب ظنّ حجّت باشد و یا از روی تعبّد.

* ولی جناب شیخ چنانکه این حضرات هم گفتند در برخی از جاها اصول عدمیّه‌ای وجود دارد که از مسلّمات است، چه پاسخ می‌دهید؟

بله، و لکن این نه بخاطر استصحاب بودن است، بلکه بحساب دیگری است که از مسلّمات شده است. فی المثل: در یکی از آیات الهی شکّ کردیم که آیا این آیه در شریعت نسخ شده است یا نه؟ همه بالاتفاق قبول دارند که الاصل، عدم النسخ، و این اصل عدمی از مسلّمات است.

بله، این اصل از اصول مسلّمه است و لکن نه بخاطر اینکه چون این آیه قبلا ـ بوده است، اکنون هم آیه بودنش را استصحاب می‌کنیم، نه در حقیقت این تمسّک به عموم زمانی است.

مثل: اکرم العلماء، که هم عموم زمانی دارد و هم عمومی افرادی، بدین معنا که باید همه علماء را در همه ازمنه اکرام بکنی. و لذا: هر حکمی که از جانب خدا صادر شده است، علی الظاهر عموم زمانی دارد. و اگر ما در هریک از این احکام شکّ کردیم که نسخ شده است یا نه، الاصل، عدم النسخ.

* نسخ چیست؟

تخصیص فی الازمان است، به عبارت دیگر: نسخ، تخصیص عام از حیث زمان است و لذا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۰

وقتی شکّ می‌کنیم که فلان عام تخصیص خورده است یا نه؟ می‌گوئیم: الاصل، عدم التخصیص الزمانی.

الحاصل: اصالت عدم نسخ برمی‌گردد به اصالت عدم تخصیص زمانی نه اینکه برگردد به استصحاب مصطلح.

- و یا فی المثل: از دیگر اصول عدمیّه‌ای که از مسلّمات‌اند، اصالهٔ عدم تخصیص، اصالهٔ عدم تقیید، اصالهٔ عدم قرینه، اصالهٔ عدم النقل عن معناه الی آخر، اصالهٔ عدم الاشتراک و ... می‌باشند.

بله، این اصول، شباهت دارند به استصحاب عدم و لذا ما خیال می‌کنیم که در این اصول نیز حالت سابقه را استصحاب می‌کنیم و حال آنکه این‌گونه نیست. بلکه این تمسّک به ظاهر لفظ است.

* جناب شیخ برخی بر این باورند که استصحاب حجّت است مطلقا چه در حکم و چه در غیر حکم، برخی هم بر این باورند که حجّت نیست مطلقا چه در حکم و چه در غیر حکم، بفرمائید اهل تفصیل نظرشان چیست؟

بله مرحوم قمی دو تفصیل را متعاکسا نقل کرده می‌فرماید:

۱- برخی استصحاب در حکم را حجّت نمی‌دانند، لکن آن را در غیر حکم حجّت نمی‌دانند.

۲- برخی بالعکس استصحاب را در حکم حجّت می‌دانند، لکن آن را در غیر حکم حجّت نمی‌دانند.

* جناب شیخ نظر شما راجع به متعاکس بودن این دو تفصیل چیست؟

این دو تفصیل متعاکسان نیستند، چرا که در اینجا سه تفصیل وجود دارد و نه دو تفصیل متعاکس. زیرا ما دوگونه حکم شرعی داریم: ۱- حکم شرعی کلّی ۲- حکم شرعی جزئی.

قابل توجّه است که این حکم شرعی جزئی با آن جزئیات خارجیه و یا به تعبیر دیگر موضوعات خارجیه فرق دارد.

۱- تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی کلّی است ۲- تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی جزئی است.

و امّا شکّ در حکم شرعی کلّی مثل اینکه گفته شود:

- آبی که یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر کند نجس است

- این آبی که در اختیار من است یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر کرده بود و لذا نجس شده بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۱

- اکنون پس از مدتی متوجه شدم که آن تغیّر به‌خودی‌خود از بین رفته است.

حال شکّ دارم که آیا حقّ تعالی این آب را ابتداء محکوم به نجاست کرده و یا اینکه هم ابتداء و هم استدامهٔ؟ و لذا شکّ من در حکم کلّی است.

و امّا شکّ در حکم شرعی جزئی مثل اینکه گفته شود:

۱- این ظرف آبی که در اختیار من است، پاک بود، چرا که با نجس ملاقات نکرده بود.

۲- اکنون شکّ دارم که آیا با نجس ملاقات کرده است تا نجس شده باشد و یا اینکه با نجس ملاقات نکرده است تا پاک مانده باشد؟

در اینجا شکّ ما در حکم شرعی جزئی است، چرا که حکم کلّی را می‌دانیم، یعنی می‌دانیم که هر آب قلیلی که با نجس ملاقات کند نجس می‌شود. لکن شکّ ما در این اناء جزئی است که آیا با نجس ملاقات کرده است تا بشود از مصادیق متنجس یا نه.

و لذا: اگر استصحاب بکنیم طهارت این اناء را می‌شود استصحاب در حکم شرعی جزئی.

* جناب شیخ این تقسیمی که در اینجا ذکر گردید مربوط به احکام واقعیه است یا ظاهریه؟

۱- هم در حکم واقعی کلّی است، هم در حکم واقعی جزئی است.

۲- هم در حکم ظاهری کلّی است، هم در حکم ظاهری جزئی است.

یعنی، حکم چه واقعی باشد و چه ظاهری، تقسیم می‌شود به کلّی و جزئی.

به عبارت دیگر:

۱- تمام احکام واقعی الهی، کلّی هستند، لکن هریک دارای مصادیقی هستند که هریک از این مصادیق می‌شود حکم واقعی جزئی.

فی المثل:

- الدم نجس یک حکم واقعی کلّی است، دم یک موضوع کلّی، نجس هم یک حکم کلّی است.

- امّا: هذا الدم نجس، یک حکم واقعی جزئی است، چرا که هذا الدم، یک مصداق جزئی خاری است و حکم رفته روی این مصداق جزئی.

۲- احکام ظاهری نیز کلّی هستند و هریک خود دارای مصادیقی می‌باشند که هریک از این مصادیق می‌شود حکم ظاهری جزئی.

فی المثل: هرگاه در طهارت یک شیء شکّ کردید، بگوئید ان‌شاءالله که پاک است، در اینجا هرگاه بیانگر کلّی بودن است، ان‌شاءالله که پاک است نشانه ظاهری بودن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۲

حال: هذا المائع نجس ام لا؟ هذا الثوب طاهر ام لا، بگو که ان‌شاءالله پاک است این‌ها از جمله احکام ظاهری جزئی هستند، چرا که

شکّ ما در امور جزئیّه خارجیه است.

الحاصل: در تفصیل قمی (ره) آمد که:

۱- برخی استصحاب را در احکام حجّت نمی‌دانند و لکن در غیر احکام حجّت می‌دانند.

۲- برخی بالعکس استصحاب در غیر احکام را حجّت نمی‌دانند و لکن در احکام حجّت می‌دانند.

حال سؤال ما از جناب قمی این است که: مراد شما از حکم شرعی، حکم شرعی کلّی (به معنای اخص) است و یا نه مطلق حکم شرعی است اعمّ از کلّی و جزئی؟

- اگر مراد شما حکم شرعی کلّی باشد، تفصیل اولی و یا اصل، درست است و لکن عکس نادرست است.

- اصل چیست؟

- اصل و یا تفصیل اوّل اینست که: استصحاب در احکام شرعیّه حجّت نیست و لکن در غیر احکام شرعیّه حجّت است.

- خوب اخباریون هم حرفشان این است که استصحاب در حکم کلّی جاری نمی‌شود و لکن در غیر حکم شرعی کلّی یعنی در احکام جزئیّه و موضوعات خارجی جاری است.

- و امّا عکس چیست؟

این است که استصحاب در حکم شرعی کلّی و جزئی حجّت است و در غیر آن یعنی موضوعات حجّت نیست و این حرف نادرستی است، چرا که احدی به این مطالب قائل نشده است که استصحاب در حکم شرعی کلّی و جزئی جاری شود و در غیر آن یعنی موضوعات خارجیه نشود.

و اگر مراد شما از حکم شرعی، مطلق حکم شرعی یعنی اعمّ از کلّی و جزئی باشد، عکسی را که شما در اینجا فرمودید درست است و لکن اصل قضیه و یا تفصیل اوّل نادرست است.

* عکس چه بود؟

ج- این بود که استصحاب در حکم شرعی جاری است، مطلقا چه در حکم شرعی کلّی و چه در حکم شرعی جزئی، و لکن در موضوعات خارجیه جاری نیست.

بله، این مطلب با شرط مزبور درست است، چرا که این مطلب عقیده همان عده‌ای است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۳

محقّق خوانساری از آنها نقل کرد که استصحاب در احکام حجّت است، کلیّا او جزئیا و لکن در غیر احکام یعنی موضوعات خارجیه حجّت نیست.

* اصل القضیه چه بود؟

ج: این بود که قمی فرمود استصحاب در احکام شرعیّه حجّت نیست مطلقا چه کلّی باش و چه جزئی لکن در غیر احکام شرعیّه حجّت است، که این درست نیست. چرا که: احدی به این مطلب قائل نیست که استصحاب در احکام حجّت نباشد چه کلّی و چه جزئی لکن در موضوعات خارجیه حجّت باشد. چرا؟ زیرا اخباریین هم نظرشان این بود که استصحاب تنها در حکم کلّی شرعی حجّت نیست و لکن آن را در احکام شرعیّه جزئیّه حجّت می‌دانستند.

علی‌ای‌حال این تفصیل دو فرض دارد: در یک فرض اصل درست، عکس نادرست، و در فرض دیگر عکس درست و اصل نادرست.

* ولی جناب شیخ شما فرمودید که در اینجا سه تفصیل وجود دارد؟

بله،

۱- یکی کلام اخباریهاست که استصحاب را در حکم کلّی شرعی جاری نمی‌دانند لکن در ماعدای آن جاری می‌دانند.

۲- یکی کلام آن عده‌ای که جناب خوانساری از آنها نقل کرد که آنها استصحاب در حکم شرعی را جاری می‌دانند کلیا او جزئیا، و لکن در موضوعات خارجیه جاری نمی‌دانند.

۳- یکی هم نظریه خود محقّق خوانساری است که استصحاب را در حکم شرعی جزئی جاری می‌داند و لکن در حکم شرعی کلّی و موضوعات خارجیه جاری نمی‌داند.

* سومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب بر چه اساسی است؟

بر این اساس است که مستصحب یا یک حکم شرعی تکلیفی است و یا یک حکم شرعی وضعی:

۱- حکم شرعی تکلیفی، حکمی است که یا تخییر در آن مراد است مثل اباحه که مکلّف بین انجام و ترک مخیر است، یا اینکه طلب فعل و یا طلب ترک در ان مراد است وجوبا یا حرمهٔ، استحبابا یا کراههٔ.

۲- حکم شرعی وضعی، حکمی است غیر از احکام تکلیفیه، مثل سببیّت، شرطیّت، قاطعیت، مانعیت، الصحهٔ و البطلان، ضمانت و هکذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۴

فی المثل شارع:

- استطاعت را سبب قرار داده است برای وجوب حج.

- حدث و یا فعل کثیر را مانع قرار داده برای صلاهٔ.

و امّا اینکه به این‌گونه احکام تعبّدی شرعی گفته می‌شود، وضعی بخاطر این است که مثل امور تکوینیه هستند.

* در کدامیک از دو قسم حکم تکلیفی و یا وضعی اجرای استصحاب جایز است؟

- برخی در اینجا مثبت مطلق‌اند و استصحاب را در هر دو جاری می‌دانند چه مستصحب، حکم شرعی تکلیفی باشد و چه حکم شرعی وضعی.

- برخی هم نافی مطلق‌اند و استصحاب را در هیچ‌یک از دو مستصحب جاری نمی‌دانند نه در حکم شرعی تکلیفی و نه در حکم شرعی وضعی.

- برخی هم قائل به تفصیل شده می‌گویند: در احکام تکلیفیه استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در احکام شرعیّه وضعیّه جاری می‌شود. فی المثل:

صوم در ماه رمضان واجب بود، اکنون رمضان تمام شده است، نمی‌دانم که آیا اکنون هم صوم رمضان واجب است یا نه؟

خیر، واجب نیست، چرا که رمضان تمام شده است، و ما حقّ استصحاب وجوب صوم رمضان (که یک حکم تکلیفی مربوط به ماه رمضان است) را نداریم.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که چرا این تقسیم را تحت تقسیم دوّم قرار نداده‌اید و حال آنکه می‌توانستید در آنجا همان‌طور که گفتید مستصحب بر دو قسم است حکم شرعی و غیر شرعی، بدنبال آن بگوئید که حکم شرعی نیز یا تکلیفی است یا وضعی؟

خیر، ظاهر لفظ این آقا نشان‌دهنده این است که تقسیم‌کننده حکم شرعی است به تکلیفی و وضعی، سپس می‌گوید: در تکلیفی استصحاب جاری می‌شود و در وضعی جاری نمی‌شود. امّا مراد این آقا این است که اصلا در حکم شرعی استصحاب جاری نمی‌شود چه تکلیفی، چه وضعی.

* ولی می‌گوید در حکم وضعی جاری می‌شود؟

بله، و لکن مرادش اجرای استصحاب در موضوع حکم وضعی است، نه خود حکم وضعی.

* مرادتان از حکم وضعی و موضوع حکم وضعی چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۵

فی المثل: شارع، طهارت را شرط نماز قرار داده است.

به عبارت دیگر: شارع سمت شرطیّت به وضو، اعطا کرده است، یعنی: وضو، خودش حکم شرعی نیست، شرطیّت وضو حکم وضعی شرع و وضو، موضوع این حکم است.

و یا فی المثل: شارع، شرطیّت و یا سببیّت اعطا کرده است به استطاعت، یعنی شرطیّت و سببیّت اعطا شده به وضو، حکم وضعی شرع و استطاعت موضوع آن است.

و یا فی المثل: شارع سمت مانعیت به حدث اعطا کرده است، این سمت مانعیت، حکم شرعی وضعی و حدث موضوع این حکم شرعی وضعی است.

بنابراین: این آقا که می‌گوید استصحاب در احکام وضعیّه جاری است، مرادش خود احکام وضعیّه یعنی سببیّت، شرطیّت، قاطعیت، مانعیت و ... نیست، بلکه مرادش این است که استصحاب در موضوع این احکام اجرا می‌شود یعنی حدث، وضو، استطاعت و ...

به عبارت دیگر: یک وقت شما شکّ می‌کنید که آیا طهارت برای نماز شرطیّت دارد یا نه؟ این می‌شود شکّ در بقاء حکم شرعی وضعی.

یعنی شارعی که دیروز به طهارت، شرطیّت داده بود، آیا امروز هم شرطیّت این طهارت باقی است و یا اینکه نه، شرطیّت مزبور، مربوط به دیروز بود؟

حال: اگر شما بتوانید شرطیّت طهارت را در اینجا استصحاب کنید، نامش هست استصحاب حکم شرعی وضعی.

امّا این آقا نمی‌خواهد بگوید که اگر شما در شرطیّت شکّ کردید، آن را استصحاب کنید بلکه منظورش استصحاب موضوع این حکم وضعی است.

فی المثل: شما ساعتی پیش وضو گرفتید و شدید متطهر، لکن اکنون شکّ دارید که طهارت شما باقی است یا نه؟

در اینجا گفته، استصحاب کنید بقاء طهارت را که موضوع حکم وضعی است.

الحاصل: این آقا که می‌گوید: استصحاب در احکام وضعیّه جاری است و در احکام تکلیفیه جاری نیست، مرادش خود احکام وضعیّه نیست بلکه موضوع احکام وضعیّه مرادش می‌باشد.

* جناب شیخ دومین تقسیم استصحاب به چه اعتباری است؟

به اعتبار دلیلی است که دلالت بر مستصحب دارد که خود بر سه قسم است.

* تقسیم اوّل استصحاب در اینجا بر چه اساسی است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۶

بر این اساس است که دلیلی که دلالت بر مستصحب دارد، گاهی اجماع است و گاهی ظواهر کتاب و سنّت.

* جریان استصحاب در اینجا چگونه است؟

- عده‌ای در اینجا مثبت مطلق‌اند، عده‌ای هم نافی مطلق.

- برخی هم قائل به تفصیل شده می‌گویند: استصحاب در هر حکمی که با اجماع ثابت شده است، عند الشک جایز نیست، و لکن در هر حکمی که با آیه و روایت ثابت شده است، عند الشک جایز است.

فی المثل: الماء المتغیّر متنجّس، حال آیا این را اجماع گفته یا آیه و روایت؟

- اگر اجماع گفته، عند الشک، بعد زوال تغیره، حقّ اجرای استصحاب در آن را نداری.

- اگر آیه و روایت گفته، عند الشک، بعد زوال تغیره، می‌توانی در آن اجرای استصحاب کنی.

چرا؟ زیرا اجماع یک دلیل لفظی نیست که شما اصالة العموم و اصالة الاطلاق در آن گرفته و عند الشک، حکم اجماع را استصحاب کنید و بگوئید ان‌شاءالله عموم و یا اطلاق داشته است. اجماع یکی دلیل لبی است، یعنی ما از اقوال علماء استکشاف می‌کنیم قول امام را. و لذا ما نمی‌خواهیم که از ظاهر اجماع استفاده کنیم چونکه مجمل و مهمل است، نه عموم دارد، نه اطلاق.

امّا اگر دلیل آیه و روایت باشد، چون دلیل لفظی است و اطلاق و عموم دارد می‌توان به آن تمسّک کرد و استصحاب را جاری نمود، که تفصیلش خواهد آمد.

* وجه و یا تقسیم دوّم استصحاب به اعتبار دلیلی که دلالت بر مستصحب دارد بر چه اساسی است؟

بر این اساس است که این دلیل یا عقل است و یا نقل.

- گفته شده است که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نیست. چونکه استصحاب در احکام عقلیّه مفهوم ندارد. نه اینکه مفهوم دارد و ارزش ندارد، نه، اصلا مفهوم ندارد. بخاطر اینکه موضوع استصحاب در این احکام منتفی است. چرا؟ زیرا وقتی انسان می‌خواهد، حالت سابقه را استصحاب کند، اوّل باید موضوعش را احراز کند سپس حکم آن را استصحاب کند، فی المثل:

- شما می گوئی این آب قلیل، قبلا کرّ بود، آیا اکنون هم کرّ است یا نه؟ استصحاب می کنی کریت آن را. چرا؟ زیرا آب به عنوان موضوع برای شما محرز است، کریّت آن را نمی‌دانی که استصحاب می کنی کریّت آن را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۷

امّا اگر موضوع برای شما محرز نباشد و شما حکم را استصحاب کنید، بدون مفهوم است.

فی المثل: شما اصلا نمی‌دانید که فلان زیدی در این عالم بوده است یا نه؟ نمی‌توانید استصحاب کنید حیات او را چرا که سالبه به انتفاع موضوع است.

الحاصل: نمی‌شود که موضوع حکم عقل محرز باشد و انسان در بقاء حکم عقل شک کند، بلکه نگرانی از ناحیه موضوع است.

* اگر گفته شود که ما موضوع حکم عقل را استصحاب می کنیم چه؟

بله، و لکن آن یک موضوع دیگری است و کلام ما فعلا در استصحاب خود حکم عقل است.

* چرا هروقت در احکام عقل شکّ کنیم از ناحیه موضوع حکم عقل است و نه از ناحیه بقاء حکم؟

بخاطر اینکه عقل به هنگام صدور حکم، موضوعش را با تمام قیود و جهاتی که در آن دخیل‌اند از جمله مقتضیات، موانع، شرائط، اسباب، رافع در نظر می‌گیرد و سپس روی آن موضوع مشخص‌شده حکم صادر می کند.

و لذا تا مادامی‌که این موضوع با این مشخصات وجود دارد، حکم عقل هم وجود دارد و نیازی به استصحاب ندارد.

- امّا گاهی در اثر کم و زیاد شدن در جهات دخیله در همین موضوع است که برای انسان شکّ پیدا می‌شود فی المثل:

- عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه قبیح، که این یک حکم عقلی است.

به عبارت دیگر: قبح، حکم عقل است، تصرّف در ملک غیر هم موضوع آن است.

به عبارت دیگر: تصرّف، موضوع حکم است، ملک غیر بودن مقتضی قبح است، بدون اذنه عدم المانع برای صدور حکم است قبیح بودن هم حکم است.

بنابراین: عقل، با قید (ملک الغیر) و با قید (بدون اذنه)، حکم می کند به قباحت این موضوع که تصرّف است و لذا: تا این موضوع با این قیود محرز است، عقل در صدور حکمش شکی ندارد.

یعنی اگر فردا و فردای فردا هم این تصرّف در ملک غیر و بدون اذنه باشد، باز هم قبیح است و لذا شکّ در اینجا معنا ندارد.

امّا: یک وقت شما می گوئید: دیروز تصرّف کردن در فلان ملک غیر قبیح بود چرا که بدون اذنه بود و لکن اکنون شکّ دارم که

آیا باز هم این ملك، ملك الغیر است یا نه؟ چرا که ممکن است که مالك آن را به من هبه کرده باشد و یا در اثر مرگش به من ارث رسیده باشد، که این شكّ از ناحیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۸

حکم نیست، بلکه از ناحیه موضوع است و هکذا.

* به این نتیجه رسیدیم که استصحاب در حکم عقل مفهوم ندارد، آیا استصحاب در حکم شرع جایز است؟

بله، بخاطر اینکه استصحاب در احکام شرعیّه مفهوم دارد. بخاطر اینکه وقتی شارع، حکمی را روی موضوعی می‌برد، اگر ما پس از مدتی و در اثر تغییرات مختصری که رخ می‌دهد، شكّ کنیم که آیا این حکم شرعی با وجود این تغییرات اکنون هم باقی است یا نه؟ به دلیل اجماع در موضوع حکم، می‌توانیم استصحاب کنیم حکم مزبور را.

- به عبارت دیگر: شارع وقتی حکمی را روی موضوعی می‌برد، به ذکر اجمالی موضوع پرداخته و آن را برای ما من جمیع الجهات مشخص نمی‌کند، اگرچه برای خودش و فی الواقع مشخص و محرز است.

فی المثل: شارع بالاجمال فرموده: الخمر حرام و لکن بطور مبیّن و مفصّل نفرموده است که چه امور و قیودی از موضوع در حرمت آن دخالت دارند.

حال: ظرف خمری عندنا وجود دارد، ما هم می‌دانیم که خمر حرام است، لکن پس از مدتی متوجه می‌شویم که این خمر خاصیت اصلی‌اش را از دست داده و دیگر حالت اسکار ندارد، در اینجا شكّ می‌کنیم که آیا باز هم نجس و حرام است یا نه؟ چه باید بکنیم؟

پاسخ این است که: اگر موضوع در اینجا مشخص است و محرز، استصحاب، مفهوم دارد و الّا فلا.

می گوئیم: بله، موضوع محرز است، چرا که همان خمر دیروز است، با اندکی تغییر.

پس: استصحاب حکم شرع یعنی همان‌که فرموده بود حرمت خمر بلااشکال است.

الحاصل: تفاوت حکم عقل با حکم شرع در این است که: عقل به هنگام صدور حکم موضوع آن را با تمام قیودش مشخص و معلوم می‌کند، شرع نیز چنین می‌کند و لکن به هنگام خطاب به ما موضوع حکمش را بالاجمال و مبهم می‌گذارد. و لذا استصحاب در اولی بی‌مفهوم و در دومی دارای مفهوم است.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که: شارع نیز به هنگام صدور حکم، موضوع را با تمام قیود و جهات دخیله آن در عالم واقع در نظر می‌گیرد، حال اگر مثلاـ ما احتمال بدهیم که سکر، دخیل در حرمت باشد و شارع نیز آن را فی الواقع لحاظ کرده باشد و لو علی الظاهر برای ما مشخص نکرده باشد در نتیجه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۹

اگر ما یقین کردیم که در فلان خمر اختلال ایجادشده، و سکرش از بین رفته است، آیا نمی‌توانیم حرمت و یا عدم حرمت آن را استصحاب کنیم؟

بله، مطلب همین است که شما فرمودید: یعنی در متن واقع فرقی در حکم عقل و شرع نیست، همان‌طور که عقل جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار دارد، شرع هم این جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار می‌دهد و لذا اگر نگرانی حاصل می‌شود از ناحیه موضوع است، و لکن ما در احکام شرعیّه مکلّف به واقعیات نیستیم، بلکه ما موظف به لحاظ و رؤیت ظاهر دلیل هستیم.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام و دیگر نفرموده الخمر المسکر حرام، گرچه ممکن است فی الواقع هم سکر در حرمت خمر دخالت داشته باشد و شارع هم آن را مد نظر قرار داده باشد و لکن ما کاری با آن واقع نداریم و لذا می‌گوئیم: این مایع قبلا خمر بود و حرام، اگرچه اکنون خاصیتش را از دست داده است، لکن اکنون هم خمر است پس حرام است.

روی این محاسبات است که گفته می‌شود اجرای استصحاب در احکام شرعیّه جایز است.

نکته: اگر تشخیص جهات دخیله در توان مکلفین باشد که در بسیاری از موارد هست حرف جناب شیخ خیلی بر پایه منطق استوار نخواهد بود. زیرا با تشخیص جهات دخیله، موضوع حکم در حقیقت از بین رفته و حکمی وجود ندارد تا استصحاب شود.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که بر اساس قاعده تطابق یعنی کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس، ملاک در حکم عقل و شرع یکی است.

و لذا به محض اینکه شارع می‌فرماید: الصلاة واجبة، عقل درمی‌یابد که بله موضوع صلاة ملزماتی داشته که شارع آنها را در نظر داشته و این حکم را صادر فرموده است.

حال: وقتی عقل حکم می‌کند به اینکه: التصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه، قبیح، از این حکم عقل یعنی قبیح استکشاف می‌کنیم که: التصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه حرام شرعا یعنی از روی قاعده ملازمه که همان کلما حکم به العقل ... باشد، از قبح عقلی تصرّف مزبور، کشف می‌کنیم حرمت شرعی آن را.

امّا پس از مدتی به شكّ می‌افتیم که آیا باز هم این ملك، ملك غیر هست یا نه؟ چرا که ممکن است آن را هبه کرده باشد به ما و هکذا ... و یا اینکه امکان دارد اجازه تصرّف داده باشد به ما.

حال سؤال ما این است که: شما در بحث قبلی فرمودید که حکم عقل و یا به تعبیر دیگر این قبح عقلی را نمی‌شود استصحاب کرد، چرا که شكّ شما، شكّ در موضوع است، چطور در اینجا می‌گوئید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۰

حرمت شرعیّه را می‌توان استصحاب کرد و حال آنکه موضوع در هر دو یکی است و این حرمت شرعیّه از همان قبح عقلیّه کشف شد؟

بله، حقّ با شماست، یعنی در هر حکم شرعی که به تبع حکم عقل پیدا شود، استصحاب در آن جاری نمی‌شود. امّا چه کسی گفته است که قبح عقلی استصحاب نمی‌شود و لکن حرمت شرعی استصحاب می‌شود؟ خیر، اینکه ما گفتیم استصحاب در احکام شرعیّه جاری می‌شود مرادمان احکام شرعیّه مستقله است یعنی احکامی که تابع احکام عقلیّه نباشند.

* جناب شیخ به این نتیجه رسیدیم که استصحاب در احکام عقلیّه و در احکام شرعیّه تابعه یعنی غیر مستقلّه جاری نمی‌شود. بفرمائید منظورتان استصحاب وجودی است و یا عدمی؟

فرقی نمی‌کند، چه استصحاب وجودی باشد مثل همان قبح تصرّف در ملك غیر بغیر اذنه و یا قبح صدق ضارّ و چه عدمی باشد مثل اینکه شما در حین نماز فراموش می‌کنید که سوره بخوانید در این صورت یعنی در حال نسیان و غفلت مکلّف به سوره نیستی، چرا که عقلا تکلیف ناسی قبیح است و بر مبنای ملازمه تکلیف او بر سوره، شرعا هم حرام است.

حال: اگر در حین نماز و یا پس از نماز ملتفت و متوجه شدید که سوره را فراموش کرده‌ای، محل آن‌هم گذشته است، شكّ می‌کنید که آیا اعاده بر شما لازم است تا نماز با سوره بخوانید یا نه؟

۱- برخی گفته‌اند که بله اعاده واجب است چرا که مأمور به با مأتی به تطابق ندارد یعنی: نماز با سوره بر تو واجب بوده و حال آنکه تو نماز بدون سوره خوانده‌ای.

۲- برخی هم گفته‌اند، که خیر اعاده واجب نیست. چرا؟ زیرا آنگاه که ناسی بودید سوره بر شما واجب نبود.

پس از التفات اگر شكّ کنید که آیا سوره بر شما واجب شده یا نه؟ استصحاب می‌کنید عدم وجوب سوره را.

* جناب شیخ آیا استصحاب عدم وجوب در اینجا برای اثبات عدم وجوب اعاده صحیح است؟

خیر، به نظر ما در اینجا استصحاب صحیح نیست. چرا که این عدم وجوب در حال نسیان، حکم عقل است و چنانکه گفتیم غیر قابل

استصحاب.

به عبارت دیگر: آنجا که سوره بر من واجب نبود ناسی بودم، و حال آنکه اکنون ذاکر هستم.

* جناب شیخ عدم وجوب عقلی را نمی‌توانیم استصحاب کنیم، عدم وجوب شرعی را چطور؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۱

خیر، نمی‌توانی، چرا؟ زیرا وقتی عقل حکم کرد، شرع هم به تبع آن حکم می‌کند و لذا وقتی شدی ذاکر، نه حکم عقل را می‌توانی استصحاب کنی و نه حکم شرع را که تابع حکم عقل است.

بخاطر اینکه موضوع در دو قضیه عوض شده است، در یکی نسیان و در جای دیگر ذکر و التفات است.

* جناب شیخ اگر گفته شود که ما جائی سراغ داریم که استصحاب عدم جاری شده و نامش هم استصحاب حال عقل است چه؟ اگر بپرسید کجا؟ می‌گوییم آنجا که وقتی شما صبی بودید مکلّف به تکلیف نبودید، اکنون بالغ و عاقل شده‌اید و ما شکّ داریم که آیا اکنون مکلف به تکلیف شده‌اید یا نه؟

برخی استصحاب می‌کنند عدم تکلیف در حال صغر را. که این همان استصحاب برائت اصلیه است؟

خیر، مطلب از این قرار نیست که شما فرمودید، چونکه ما در حال صغر یک عدم شرعی داریم و یک عدم عقلی، لکن عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست، و هریک حساب جداگانه‌ای دارد، به عبارت دیگر: در مورد صغیر، یک عدم تکلیف عقلی وجود دارد و یک عدم تکلیف شرعی که این دومی مستند به آن اولی نیست.

و لذا: وقتی صغیر بالغ می‌شود و ما شکّ می‌کنیم که آیا مکلّف به تکلیف شده است یا نه؟

نمی‌توانیم عدم تکلیف عقلی در زمان صغر را استصحاب کنیم، بلکه می‌توانیم عدم تکلیف شرعی را استصحاب کنیم.

* جناب شیخ مرادتان از این مطلب چیست؟

این است که انسان در حال صغر:

۱- عقلا- به هیچ تکلیفی مکلّف نیست، چرا که صبی ممیّز نیست و تکلیف غیر ممیّز قبیح است و لذا اگر ممیّز بشود تکلیفش قبیح نخواهد بود.

پس: عدم تکلیف عقلی، موضوعش عدم تمیز است.

۲- شرعا هم تکلیف ندارد، چرا که عند الشارع تا بالغ نشود تکلیفی ندارد و لو ممیّز شده باشد- و لذا تکلیف بر او قبل از بلوغ قبیح است.

پس: عدم تکلیف شرعی، موضعش عدم بلوغ است، چه صبی ممیّز شده باشد و چه نه.

به عبارت دیگر: عدم تکلیف عقلی در صورتی وجود دارد که صغیر ممیّز نشده و لکن وقتی ممیّز بشود این عدم تکلیف عقلی از بین می‌رود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۲

عدم تکلیف شرعی هم در صورتی وجود دارد که صغیر بالغ نشده است و لو ممیّز باشد و لکن وقتی بالغ شود این عدم تکلیف شرعی از بین می‌رود.

بنابراین: اگر صغیری ممیّز شد، و شما شکّ کردید که مکلّف به تکلیف شده است یا نه؟ ما عدم تکلیف شرعی را استصحاب می‌کنیم و نه عدم تکلیف عقلی را.

* جناب شیخ تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء موضوع چیست؟

این تقسیم نیز از وجوه مختلفی است:

۱- یکی از این وجوه عبارتست از اینکه منشا شکّ ما در بقاء امر سابق:

- گاهی امور خارجیه است، چرا که امور خارجیه با هم اشتباه می‌شوند، که همان شبهه موضوعیّه است. مثل مشتبه شدن آب پاک با آب نجس، یا مشتبه شدن خل و خمر.

- و گاهی مشتبه شدن حکمی است که از شارع صادر شده است که در مباحث و دروس گذشته گفته شد که یا بخاطر فقدان نصّ است و یا بخاطر اجمال نصّ است و یا تعارض نصّین، که همان شبهه حکمیّه است.

حال: شبهه موضوعیّه خود بر دو نوع است: گاهی شکّ ما در حکم جزئی شرعی است و اخری شکّ ما در موضوع خارجی است. فی المثل:

۱- یک وقت شما شکّ می‌کنید که آیا زید زنده است یا مرده، که این حیات و ممات زید موضوعی است خارجی.

۲- یک وقت هم شکّ می‌کنید که آیا این ظرف آبی که قبلا- پاک بود، اکنون هم پاک است یا نه؟ که در اینجا استصحاب می‌کنیم طهارت و پاکی این آب را.

* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

علی الظاهر، استصحاب هم در شبهات موضوعیّه محل بحث است و هم در شبهات حکمیّه، چرا که با دقت نظر در کلام حضرات، چه مثبتین و چه منکرین، متوجه می‌شویم که هر دو طرف استصحاب در شبهات موضوعیّه، مورد و محل بحث است.

فی المثل: در کلمات منکرین استصحاب آمده است که پس از آنی که زید از دید شما غایب شد و شما شکّ کردید که او زنده است یا نه؟ حقّ ندارید حیات او را استصحاب کنید.

و یا فی المثل: در مورد فلان شهری که در ساحل فلان دریا ساخته شده است، اگر پس از طوفان حادث‌شده شکّ کردید که اکنون بقاء دارد یا نه؟ حقّ ندارید استصحاب کنید بقاء آن شهر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۳

را.

و یا در کلمات مثبتین استصحاب آمده است که استصحاب حجّت است و اساسا بقاء نظم عالم بر پایه استصحاب است و حتی مشی مردم در معاش و معادشان روی استصحاب است. فی المثل:

فلان کشاورز امروز به آن زمینی می‌رود که دیروز از آن به خانه‌اش آمد، چرا که استصحاب می‌کند بقاء آن را و هکذا ... و این گونه امور مربوط به شبهات موضوعیّه است.

پس: استصحاب هم در شبهات موضوعیّه و هم در شبهات حکمیّه هر دو محل نزاع و اختلاف بوده است.

* نظر اخباریین در این مسئله چیست؟

اخباریها معتقدند که نزاع در اینجا منحصر است به شبهات حکمیّه و لذا شبهات موضوعیّه خارج از بحث‌اند. چرا که اجرای استصحاب در آنها مسلّم و قطعی است. فی المثل: مرحوم استرابادی می‌گوید: ما دو تا استصحاب داریم که جای حرف و بحث ندارند:

۱- یکی آنجای است که اگر شکّ شود که آیا فلان حکمی که قبلا در اسلام بوده است، اکنون نسخ شده است یا نه؟ تمام علماء اجماع دارند بر عدم نسخ تا اینکه یقینا ناسخی وارد شده و آن حکم را نسخ نماید.

به عبارت دیگر: فلان حکم بود و نسخ نشده بود، اگر شکّ کردی که آیا اکنون نسخ شده است یا نه؟ می‌گویند استصحاب کن عدم نسخ را تا اینکه یقین به ورود ناسخ حاصل کنی.

۲- یکی هم استصحاباتی است که مردم در زندگی دنیوی و اخرویشان اجراء می‌کنند.

فى المثل:

- فلانى مالك فلان زمين بود، آيا اكنون هم مالك آن هست يا نه؟ استصحاب مى‌كنند مالكيت او را و هكذا ..

جناب محدث سپس مى‌گويد: و لكن اگر در مورد حكمى از احكام شكّ كردى حقّ استصحاب ندارى فى المثل: اين آب متغير شده بود، و در اثر تغيرش متنجس شده بود، اكنون آب تغيّر من قبل نفسه از بين رفته است، آيا آن نجاست از بين رفته است يا نه؟ حقّ ندارى استصحاب كنى بقاء نجاست را.

و يا فى المثل: وضو گرفته بودى و در اثر وضو متطهر شده بودى، اكنون شكّ مى‌كنى كه طهارت تو باقى است و يا اينكه در اثر حدث از بين رفته است؟ حقّ ندارى استصحاب كنى بقاء

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۴۴

طهارت سابق را.

پس به نظر ايشان استصحاباتى كه محل نزاع و اختلاف‌اند استصحابات در احكام‌اند و نه در موضوعات.

* جناب شيخ از كجا مى‌گوئيد كه مرحوم استرابادى استصحاب در شبهات موضوعيّه را مسلّم گرفته و استصحاب در شبهات حكميّه را محل نزاع قرار داده، درحالى‌كه ايشان از شبهات موضوعيّه اسمى نبرده است؟ آيا مى‌شود گفت كه مراد ايشان اين بوده است كه هركجا در وجود رافع شكّ كرديم، استصحاب جارى مى‌شود و آنجا كه شكّ ما در مقتضى بود مثل بقاء تغيّر مذكور محل اختلاف است؟

بله، اگر آن مثال ليل و نهار در ميان مثالهايش نبود، مى‌شد به احتمال مزبور فكر كرد و روى بقيه مثالها به چنين قضاوتى نشست كه نظر ايشان اين بوده است كه بايد شكّ در رافع را مسلّم گرفت چونكه در مسئله نسخ، شكّ ما، شكّ در وجود رافع است و يا شكّ ما در مالكيت زيد، و يا زوجيت او و هريك شكّ در رافع است و هكذا ...

امّا شكّ در بقاء ليل و نهار يعين شكّ در زمان و قابليت بقاء و نه شكّ در رافع. از قبيل شكّ در مقتضى است، چرا كه روز يك حد معينى دارد، آن حد معين كه تمام شد، روز هم تمام مى‌شود، همين‌طور شب، ديگر استعداد بقاء و روز بودن يا شب بودن را ندارند.

پس: مراد استرابادى اين بوده است كه اگر در قسمت احكام شكّ كردى كه حكم خدا باقى است يا نه؟ تنها در يكجا استصحاب مسلم است و آن استصحاب عدم نسخ است.

امّا: استصحاب در شبهات موضوعيّه را مسلّم و در همه موارد جارى مى‌داند و لذا اين مقوله را خارج از محل نزاع مى‌داند.

* سخن ايشان در فوائد المدينه چيست؟

در اين رابطه عبارتى دارد كه صريح‌تر از عبارت فوق است و آن اين است كه مى‌گويد:

استصحابى كه محل خلاف است، يعنى برخى جريان آن را قبول دارند و برخى نه، منحصر است به آنجائى‌كه حكمى از طرف شارع در موردى وارد شده، پس از آن تغييراتى حادث شده و ما شكّ مى‌كنيم كه آيا با وجود اين تغييرات، باز هم حكم خدا باقى است يا نه؟

فى المثل: شخصى وضو گرفته، متطهر شده است، سپس از او مذى خارج شده، حال شكّ مى‌كند كه آيا طهارتش باقى است يا نه؟

سخن ايشان اين است كه: در پاسخ به چنين امورى است

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۴۵

كه اختلاف واقع شده است يعنى: براى اجراى استصحاب در شبهات موضوعيّه اختلافى در ميان نمى‌باشد، بلكه از آنجا كه اجراى آن در شبهات موضوعيّه قطعى است از محل نزاع خارج‌اند و لكن اجراى استصحاب در شبهات حكميّه محل اختلاف است.

* نظر خود جناب محدث در اجرای استصحاب در شبهات حکمیه مثلا در مثال مذکور چیست؟

می گوید به نظر ما که محدث هستیم به هنگام شکّ در این گونه امور حقّ اجرای استصحاب را ندارید چرا؟ زیرا این کار شبیه‌تر به قیاس است، چرا که حکم یک موضوع را جاری می کنید بر یک موضوع دیگری.

فی المثل: شارع حکم به نجاست آب متغیر کرده است و حال آنکه شما با اجرای استصحاب حکم به نجاست آب غیر متغیر می کنید و حال آنکه اینجا دو موضوع متفاوت وجود دارد.

و یا فی المثل: شارع حکم به طهارت شما قبل از خروج مذی کرده است، و حال آنکه شما می‌خواهید حکم به طهارت خودتان بعد المذی بکنید. و این قیاس است.

پاسخ مطلب را از شرح بخوانید.

* جناب شیخ دومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء چیست؟

این است که یک وقت ما به یک عملی و یا یک حکمی در زمان قبل یقین داشتیم، پس از مدتی این یقین زائل شده است، زائل شدن و یا نداشتن این یقین نیز چند جور متصور است:

۱- گاهی یقین به بقاء نداشتن به معنای شکّ متساوی الطرفین داشتن است. فی المثل: زید پارسال زنده بود، نمی‌دانم اکنون هم زنده است یا نه؟ و یا این آب قبلا پاک بود، نمی‌دانم اکنون هم پاک است یا نه؟ یعنی ۵۰٪ احتمال ارتفاع حالت سابقه را می‌دهی و ۵۰٪ احتمال بقاء حالت سابقه را.

۲- گاهی این نداشتن یقین به معنای شکّ متساوی الطرفین نیست، بلکه طرف رجحان وجود دارد. یعنی ۷۰٪ طرف بقاء احتمال دارد، و ۳۰٪ طرف ارتفاع و یا بالعکس ۷۰٪ طرف ارتفاع احتمال دارد و ۳۰٪ طرف بقاء.

حال سؤال این است که: آیا استصحاب در هریک از احتمالات فوق جاری است و یا اینکه نه، برخی از احتمالات از محل بحث خارج بوده و استصحاب در آنها جاری نمی‌شود.

* جناب شیخ پاسخ شما به این سؤال چیست؟

به نظر ما:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۶

۱- اگر ما استصحاب را من باب تعبّد یعنی از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم، اخبار لا تنقض، شامل هر سه حالت و یا احتمال می‌شود، چرا که این اخبار می گویند: مادامی که یقین به ارتفاع حالت سابقه نداری، طبق حالت سابقه رفتار کن و لو ظنّ برخلاف داشته باشی.

* مرادتان از ظنّ برخلاف چگونه ظنی است؟

ظنّ غیر معتبر است. مثل قول واحد، قول صبی، و نه ظنّ معتبر که خود دلیل است و حاکم بر اصول می‌باشد.

۲- و اگر استصحاب را از باب اماره و یا ظنّ مطلق به بقاء حجّت بدانیم اعمّ از اینکه ظنّ ما نوعی باشد و یا شخصی، باز هم شامل هر سه حالت می‌شود. یعنی حتی در آنجا که ظنّ برخلاف هم وجود دارد، استصحاب جاری می‌شود.

* ولی جناب شیخ شما استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می‌دانید و حال آنکه ممکن است مکلّف ظنّ به ارتفاع داشته باشد، چگونه می‌فرمائید استصحاب در آن جاری می‌شود؟

بله، ممکن است یک مکلفی در اینجا ظنّ به ارتفاع داشته باشد و لکن نوع مردم در این مطلب ظنّ به بقاء دارند و لذا چون نوع مردم در نوع موارد، ظنّ به بقاء دارند، استصحاب از باب ظنّ مطلق، حجّت است و لو در یک موردی ظنّ غیر معتبر برخلاف هم وجود داشته باشد.

البته: اگر کسی استصحاب را من باب ظنّ شخصی حجّت بداند، در دو مورد است که حقّ اجرای استصحاب دارد:

- یکی در جائی که ظنّ به بقاء دارد، یکی در مورد شکّ متساوی الطرفین. چرا؟ زیرا: شکّ متساوی الطرفین نیز تبدیل می‌شود به همان ظنّ به بقاء و لذا در یکجا نمی‌تواند استصحاب جاری کند، و آن در جائی است که ظنّ برخلاف داشته باشد.

* جناب شیخ سومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که وقتی ما در بقاء یک شیء شکّ می‌کنیم: گاهی شکمان از جهت وجود رافع است، و گاهی از جهت اقتضاء و استعداد ذاتی مستصحب.

* شکّ در وجود رافع خود بر چند قسم است؟

بر پنج قسم است و یا به تعبیر دیگر پنج جور قابل تصوّر است:

۱- گاهی شکّ ما در وجود خود رافع است بدین معنا که آیا رافعی آمده است یا نه؟ فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۷

به هنگام خروج از خانه وضو گرفته متطهر شدید، لکن ساعتی بعد برای شما شکّ حاصل می‌شود که آیا حدثی اعمّ از ریح المعدهٔ و یا بول از شما خارج شده است تا رافع این طهارت باشد یا نه؟

امّا گاهی شکّ ما در وجود رافع نیست، بلکه در رافعیت امر موجود است بدین معنا که چیزی موجود شده است لکن ما نمی‌دانیم این شیء موجود رافعیت دارد یا نه؟

* علّت اینکه ما شکّ می‌کنیم که آیا این امر موجود رافعیت دارد یا نه چیست؟

۱- گاهی علتش این است که آن مستصحب سابق که اکنون می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم، وضعیتش روشن نیست که آیا با این امر موجود مرتفع می‌شود یا نه؟

فی المثل: ما در روز جمعه نمی‌دانستیم که نماز ظهر بر ما واجب است یا نماز جمعه؟ و لذا اشتغال ذمه ما به نماز باقی است، یا ظهر و یا جمعه.

فرض کنید که ما نماز ظهر را بجا آوردیم، لکن شکّ کنیم که آیا اشتغال ذمّه ما به نماز برطرف شده است یا نه؟ این را شکّ در رافعیت امر محقّق و موجود گویند.

به عبارت دیگر: ما نمی‌دانیم که آیا این عملی که به نام نماز ظهر انجام دادیم، قدرت و سمت رافعیت از آن اشتغال را دارد یا نه؟ چرا که نمی‌دانیم آیا اشتغال ذمّه ما نسبت به ظهر بوده است یا جمعه؟ یعنی وضعیت آن چیزی که می‌خواهیم راجع به آن استصحاب جاری کنیم روشن نیست و لذا وضع این نمازی هم که خواندیم برای ما روشن نیست که آیا رافعیت دارد یا نه؟

۲- گاهی هم شکّ ما در رافعیت آن امر موجود، بخاطر شکّ در صفت موجود در آن است، یعنی شکّ داریم که آیا شارع به این امر موجود سمت رافعیت داده است یا نه؟

فی المثل: شما قبلا وضو گرفته متطهر شدید، پس از وضو، مقداری مذی از شما خارج می‌شود لکن شما نمی‌دانید که این رطوبت خارج‌شده رافعیت دارد یا نه؟ به تعبیر دیگر نمی‌دانید که شارع به این مذی مثل بول، سمت رافعیت داده است یا نه؟

۳- و یا اینکه شکّ ما در رافعیت موجود بخاطر اشتباه در مصداق است.

فی المثل: شما می‌دانید که بول ناقض وضو است و مثلا مذی ناقض وضو نیست، در عین حال رطوبتی از شما خارج شده است و لکن شما نمی‌دانید که این رطوبت مصداق بول است و یا مصداق مذی؟ بنابراین اگر شما شکّ داری که این رطوبت موجود رافعیت دارد یا نه؟ بخاطر این است که شکّ داری و نمی‌دانی که آیا مصداق بول است یا مذی؟

پس: شکّ شما، شکّ در مصداقیت هذا الموجود است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۸

۴- گاهی هم شکّ ما در رافعیت الموجود، به لحاظ تردّد در مفهوم است.

فی المثل: شما می‌دانید که خواب باطل‌کننده وضو است و لکن خواب مفهوما در نظر شما مشتبه است، چرا که نمی‌دانید آیا شامل چرت زدن هم می‌شود یا نه؟

علی‌ای‌حال: شکّ در رافع بر پنج قسم است، که یکی مربوط به وجود رافع است و چهار قسم مربوط به شکّ در رافعیت امر موجود است.

* با توجّه به آنچه گذشت مراد شیخ از (و لا اشکال فی کون ما عد الشك ...) چیست؟

این است که: هم شکّ در وجود رافع محل اختلاف است، هم شکّ در وجود مقتضی، اگرچه برخی مثبتین خیال کرده‌اند که شکّ در مقتضی محل اختلاف نیست، بدین معنا که استصحاب به هنگام شکّ در مقتضی قطعا جاری نمی‌شود.

الحاصل: در اینجا نیز هم منکر مطلق وجود دارد، هم مثبت مطلق و هم مفصّل.

* مفصّل چه می گوید؟

می گوید: اگر شکّ ما شکّ در رافع بود، یجری الاستصحاب در هر پنج قسم و لکن اگر شکّ ما شکّ در مقتضی بود، الاستصحاب لا یجری.

امّا محقّق خوانساری می گوید: اگر شکّ ما در وجود رافع بود، در یک قسم از آن پنج قسم، استصحاب جاری می‌شود و لذا اگر شکّ ما در رافعیت الموجود بود، استصحاب در هیچ‌یک از ۴ صورتش اجرا نمی‌شود.

البته، برخی هم گفته‌اند تنها در دو صورت استصحاب جاری می‌شود: یکی در شکّ در وجود رافع و یکی در شکّ در رافعیت الموجود آن‌هم در جائی که تردید در مصداق بوده و شبهه مصداقیه است.

* جناب شیخ مختار شما کدام قول از اقوالی است که در رابطه با استصحاب مطرح نمودید؟

مختار ما قول نهم است و حاصل و خلاصه آن این است که:

۱- اگر شکّ ما در وجود رافع بود، بدین معنا که مستصحب ما به حسب دلیل استعداد بقاء دارد، و لکن شکّ ما در این است که آیا حادثه و یا به تعبیر دیگر رافعی بوجود آمده است یا نه؟ و یا اگر بوجود آمده شکّ ما در رافعیت آن امر موجود باشد با اقسامی که در آن متصور است، در چنین جائی ما حقّ داریم که استصحاب جاری کنیم مطلقا، چه جزئی باشد و چه کلّی، چه موضوع خارجی باشد و چه ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۹

۲- و امّا اگر شکّ ما در رابطه با مستصحب از حیث استعداد و قابلیت بقاء بود که به آن شکّ در مقتضی گفته می‌شود، مثل خیار غبن که نمی‌دانیم فوری است و یا اینکه مهلت دارد و یا مثل شکّ در بقاء لیل و نهار و یا شکّ در بقاء زید پس از ۶۰ یا ۷۰ سال، که همه از قبیل شکّ در مقتضی هستند، در این صورت حقّ اجرای استصحاب نداریم.

و لذا ما با بیان جناب محقّق در معارج موافقت داریم.

* کلام محقّق در معارج چیست؟

این است که: برخی از جمله مرحوم مفید (ره) قائل به حجیّت استصحاب‌اند، و لکن برخی از جمله سید مرتضی منکر حجیّت استصحاب‌اند.[۱۴۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۲۴۹

ی‌فرماید: حقّ با مثبتین است که استصحاب را حجّت می‌دانند.

پس از آن مثال می‌زند به اینکه: اگر شخصی پس از اینکه به آب دست نمی‌یابد و با تیمّم وارد نماز می‌شود، در اثناء نماز آب پیدا شود:

۱- اگر تمکّن از وضو پیدا کرده، بدون اینکه مرتکب عمل منافی شود، می‌تواند وضو گرفته و نماز را ادامه دهد، و یا وضو گرفته نماز را از سر بگیرد. لکن سؤال این است که: اگر این فرد امکان و یا فرصت وضو گرفتن پیدا نکند، آیا به صرف پیدا شدن آب در اثناء نماز، تیمّم او منتقض می‌شود یا نه؟

بدین معنا که آیا باید دوباره تیمّم کرده و دوباره نماز را بخواند و یا اینکه نه به صرف پیدا شدن آب تیمّم او باطل نشده و می‌تواند با همان تیمّم نماز بخواند؟

و لذا می‌فرماید:

۱- کسانی که قائل به حجیّت استصحاب‌اند، در اینجا استصحاب می‌کنند بقاء تیمّم را.

فی المثل می‌گویند: قبل از آنی که آب پیدا شود، تیمّم داشتم و حقّ خواندن نماز، حال که در اثناء نماز آب پیدا شده است، آیا تیمّم من منتقض شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء تیمّم را.

البته در اینجا نامی از شکّ در رافع و مقتضی نبرده است و لکن مثالش از قبیل شکّ در رافع است.

سپس می‌فرماید تحقیق مطلب این است که آن حکمی که قبلا ثابت شده بود:

- اگر دلیلش اقتضای استمرار و دوام آن را داشته باشد تا اینکه مزیلی بیاید و آن را مرتفع کند، در صورتی که در بقاء آن حکم شکّ کردیم، حقّ داریم بقاء آن را استصحاب کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۰

- و اگر دلیلش دلالت بر دوام و استمرار آن را نداشته باشد، در صورتی که در بقای آن شکّ بکنیم، حقّ استصحاب بقای آن را نداریم. مثل خیار غبن.

* مثال جناب محقّق برای حکمی که دلیلش اقتضای استمرار آن را دارد چیست؟

مثال می‌زند به اینکه: دلیل داریم بر اینکه وقتی عقد ازدواج بین دو نفر جاری می‌شود، این عقد مقتضی حلیّت آمیزش این دو نفر است تا اینکه مزیلی از قبیل، موت، طلاق، ارتداد و ... بیاید و آن را مرتفع کند. یعنی: عقد ازدواج تقاضا می‌کند حلیّت این دو را مستمرا و تا زمانی که رافعی در کار نیست. حال:

- اگر این مرد پس از عقد با الفاظ خاص و مأثوره زنش را طلاق بدهد می‌دانیم که چنین طلاقی رافع است و نکاح را از بین می‌برد.

- لکن اگر با برخی از الفاظ مثل انت حرّیهٔ و انت بریّهٔ و امثالهم اقدام به این کار کند و ما شکّ کنیم که آیا با این الفاظ طلاق حاصل می‌شود یا نه؟ در اینجا شکّ ما شکّ در رافع است، بدین معنا که آیا این نحوه از طلاق رافع نکاح هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء حلیّت را. تا اینکه با الفاظی مثل انت طالق یقین به حصول طلاق پیدا کنیم.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که الفاظ صیغه عقد به محض جریان از بین می‌رود و شما چگونه حکم به بقاء آن می‌کنید چه پاسخ می‌دهید؟

بله الفاظ این صیغه از بین می‌رود لکن اقتضای آنکه حلیّت است دائما و مستمر است تا اینکه رافعی بیاید و حیثیت این حلیّت را از بین ببرد.

سپس می‌فرماید: در پاسخ به کسانی مثل سید مرتضی که می‌گویند استصحاب غلط است چون اثبات حکم موضوعی برای موضوع

دیگر است آن‌هم بدون دلیل، می گوئیم: خیر این عمل ما عمل بلادلیل نیست، بلکه مع الدلیل است، چرا که عقد نکاح اقتضاء کرده است حلیّت دائمی را.

و لذا وقتی مقتضی دلیل دارد، شما نمی‌توانید بگوئید، عمل شما بلادلیل است.

امّا اگر سید مرتضی که منکر استصحاب است غیر مورد مذکور مرادش می‌باشد، مثل موارد شکّ در مقتضی، بله در آنجا اجرای استصحاب عمل بلادلیل است. مثل استصحاب خیار غبن.

بله، ما هم از این‌گونه موارد روی‌گردانیم و در آنها استصحاب جاری نمی کنیم.

الحاصل: در مورد شکّ در رافع استصحاب جاری است آن‌هم مع الدلیل، لکن در مورد شکّ در مقتضی استصحاب جاری نمی‌شود، چرا که در این صورت عمل بلادلیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۱

* نظر صاحب معالم در اینجا چیست؟

می‌فرماید این بیان مرحوم محقّق نشان می‌دهد که ایشان از فتوای اولش که گفت حقّ با مثبتین یعنی مفید است عدول کرده است. چرا؟ زیرا که در اینجا استصحاب را منحصر کرده است به شکّ در رافع و این نشان‌دهنده این است که ایشان نیز از منکرین یعنی سید مرتضی شده است.

* چه استفاده‌ای از کلام صاحب معالم می‌شود؟

۱- اینکه ایشان نیز استصحاب را در شکّ در رافع جاری می‌داند.

۲- اینکه می‌خواهد آن را از محل نزاع خارج کند که این کم‌لطفی ایشان است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۲

متن

[الاستدلال علی القول المختار][۱۴۱] لنا علی ذلک وجوه:

الاوّل: ظهور کلمات جماعهٔ فی الاتّفاق علیه.

فمنها: ما عن المبادئ، حیث قال: الاستصحاب حجّهٔ؛ لاجماع الفقهاء علی أنّه متی حصل حکم، ثمّ وقع الشکّ فی أنّه طرأ ما یزیله أم لا؟ وجب الحکم ببقائه علی ما کان أوّلا، و لو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّهٔ، لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجّح، [۱۴۲] انتهی.

و مراده و إن کان الاستدلال به علی حجّیهٔ مطلق الاستصحاب، بناء علی ما ادّعاه:

من أنّ الوجه فی الإجماع علی الاستصحاب مع الشکّ فی طروّ المزیل، هو اعتبار الحالهٔ السابقهٔ مطلقا، لکنّه ممنوع؛ لعدم الملازمهٔ، کما سیجیء.[۱۴۳]

و نظیر هذا ما عن النهایهٔ: من أنّ الفقهاء بأسرهم- علی کثرهٔ اختلافهم- اتّفقوا علی أنّا متی تیقّنّا حصول شیء و شککنا فی حدوث المزیل له أخذنا بالمتیقّن، و هو عین الاستصحاب؛ لأنّهم رجّحوا بقاء الباقی علی حدوث الحادث.[۱۴۴]

و منها: تصریح صاحب المعالم[۱۴۵] و الفاضل الجواد:[۱۴۶] بأنّ ما ذکره المحقّق أخیرا فی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۳

المعارج[۱۴۷] راجع إلی قول السیّد المرتضی المنکر للاستصحاب؛[۱۴۸] فانّ هذه شهادهٔ منهما علی خروج ما ذکره المحقّق عن مورد النزاع و کونه موضع وفاق. إلّا أنّ فی صحّهٔ هذه الشهادهٔ نظرا؛ لانّ ما مثّل فی المعارج من الشکّ فی الرافعیّهٔ من[۱۴۹] مثال

النكاح[۱۵۰] هو بعينه ما انكره الغزالى و مثّل له بالخارج من غير السبيلين؛[۱۵۱] فانّ الطهارة كالنكاح فى أنّ سببها مقتض لتحقّقه[۱۵۲] دائما إلى أن يثبت الرافع.

الثانى: أنّا تتبعنا موارد الشكّ فى بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره موردا إلّا و حكم الشارع فيه بالبقاء إلّا مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة- و إلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة- بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المنىّ فى المخرج، فرجّح هذا الظاهر على الاصل، كما فى غسالة الحمّام عند بعض، و البناء على الصحّة المستندة إلى ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، و هو أولى من الاستقراء الذى ذكر غير واحد- كالمحقّق البهبهانى[۱۵۳] و صاحب الرياض-:[۱۵۴] أنّه المستند فى حجّية شهادة العدلين على الإطلاق.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۵۴

ترجمه

(استدلال بر صحت قول نهم)

اشاره

ما بر حجيّت اين استصحاب دلايلى داريم:

۱- ظهور كلمات جماعتى از علماء است بر اجماع در اين مطالب:

- يكى از اين كلمات (و يا اجماعات منقوله)، مطلبى است از مبادى، آنجا كه مى‌گويد: مطلق استصحاب حجّت است، به دليل اجماع فقهاء بر اينكه؛ هرگاه كه يك حكمى حاصل شود، سپس در اينكه آيا چيزى كه (بعنوان رافع) آن را زائل كند، آمده است يا نه؟ شكّ كند، حكم به بقاء آن حكم، همان‌طور كه بوده است، واجب است و اگر نبود اين سخن حضرات كه مطلق الاستصحاب حجّت است، حكم به بقاء يكى از دو طرف ممكن، ترجيح بلامرجح بود.

و اگر مراد صاحب مبادى، استدلال به اين اجماع خاص بر حجيّت مطلق الاستصحاب باشد، بنابراين چيزى كه (در مطلب قبلى) آن را ادعا نمودند كه: وجه و يا دليل علماء در اجماع بر استصحاب با وجود شكّ در آمدن مزيل، ارزش و اعتبار حالت سابقه است، اين استدلال به دليل عدم ملازمه ميان حجيّت استصحاب در شكّ در رافع و حجيّت استصحاب مطلق، ممنوع است، چنانكه بزودى خواهد آمد.

- و نظر اين اجماع (مورد ادعاى صاحب مبادى) مطلبى است كه از نهايه (علامه نقل مى‌شود) به اينكه: تمام فقهاء با وجود اختلافات فراوانشان (در فتوى)، اتفاق نظر دارند بر اينكه وقتى ما در حصول يك شىء يقين داريم، و لكن در حدوث مزيل و رافع شكّ مى‌كنيم، همان متيقّن سابق را اخذ مى‌كنيم، و اين همان استصحاب است؛ چرا: زيرا علماء بقاء آن ثابت قبلى را ترجيح داده‌اند بر حدوث آن حادث بعدى.

- يكى ديگر از اين كلمات، تصريح صاحب معالم و فاضل جواد است به اينكه: آنچه را كه جناب محقّق اخيرا در كتاب معارج ذكر فرمود: (عدول از قول اولش) و بازگشت به قول سيد مرتضى است كه منكر استصحاب مى‌باشد.

پس اين حرف، گواهى است از اين دو بزرگوار، بر خارج بودن آنچه محقّق ذكر كرده است از محل نزاع، و مورد وفاق بودن بر اين مطلب.

امّا در صحت این شهادت و گواه، نظری وجود دارد چرا؟ زیرا آنچه را که محقّق (ره) در معارج از شکّ در رافعیت در نکاح مثال زد، بعینه، همان مثالی است که غزالی (استصحاب در آن را) انکار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۵

کرده است، و مثال زده است برای ان به خارج شدن بول (مثلا) از غیر راه طبیعی، چرا که طهارت هم مثل نکاح است، در اینکه سبب آن، مقتضی تحقّق طهارت است برای همیشه، تا اینکه آمدن رافع ثابت شود.

۲- دومین دلیل استقراء است

اشاره

، مبنی بر اینکه:

ما تمام موارد شکّ در بقاء حکم سابق را که از جهت وجود رافع مشکوک است تتبع و بررسی کردیم، و لکن از اوّل فقه تا به آخر آن موردی را نیافتیم، مگر اینکه شارع مقدس در آن حکم به بقاء کرده است، مگر در صورت وجود اماره‌ای که آن اماره موجب ظنّ به خلاف بوده است (و شارع صلاح دیده که اماره را بر اصل مقدم بدارد)، مثل حکم (در حدیث شریف) به نجاست آن رطوبتی که قبل از استبراء خارج می‌شود (فی المثل شخصی بول می‌کند، لکن استبرا نکرده، وضو می‌گیرد، لکن پس از وضو متوجه می‌شود که رطوبتی از او خارج شده است، در اینجا شارع فرموده هم موضع را تطهیر کن، هم دوباره وضو بگیر یعنی اماره نشان می‌دهد که این رطوبت مشتبه، محکوم به بولیت است تو حقّ استصحاب طهارت را نداری).

زیرا حکم (شارع) به نجاست، بخاطر این نیست که حالت سابقه (و یا استصحاب) معتبر نیست وگرنه (اگر حکم شارع به نجاست از این جهت بود که استصحاب ارزش ندارد)، حکم به طهارت بخاطر قاعده طهارت، واجب می‌شد (چرا که در قاعده طهارت نیازی به حالت سابقه ندارد بلکه به مجرد شکّ، حکم می‌شود به طهارت مثل اشتغال و استصحاب اشتغال و یا برائت و استصحاب برائت) بلکه (این حکم به نجاست) بخاطر این است که: غالبا مقداری از اجزاء بول یا منی در مجرا باقی می‌ماند.

پس این ظاهر (یعنی غلبه) بر اصل ترجیح داده می‌شود (برای همین شارع اجازه نداده است که اصل جاری شود)، چنانکه در غساله حمام از نظر برخی حکم به نجاست می‌شود (چون غالبا کسانی که زیر دوش حمام می‌کنند بدنشان آغشته به نجاست است) و مثل بنا گذاشتن فعل فرد مسلمان بر صحیح بودن، که این بناگذاری مستند است به ظهور (و غلبه) فعل فرد مسلمان (فی المثل شخصی بر میت نماز خواند و ما شکّ می‌کنیم که آیا درست خواند تا رفع اشتغال ذمّه از ما شود یا غلط خواند و ما مشغول به ذمّه هستیم، که در اینجا اجازه داده نمی‌شود که ما استصحاب به ذمّه جاری کنیم، چرا که فعل مسلّم باید حمل بر صحت شود، و این اماره به صحت است و ما ظنّ به صحت پیدا می‌کنیم و ظنّ مقدم بر استصحاب است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۶

و امّا انصاف این است که: این استقراء نزدیک است که افاده قطع بکند (یعنی اگر افاده قطع هم نکند حد اقل مفید اطمینان است) و این (استقرائی که در موارد استصحاب وجود دارد) اولی و قوی‌تر است از استقرائی که افراد متعددی مثل محقّق بهبهانی (ره) و صاحب ریاض (ره) آن را ذکر کرده (و متمسک قرار داده‌اند) به اینکه در همه جا مستند و مدرک حجیّت شهادت عدلین است.

***

مقدمه:

* اولین کسی که قائل به نظریه تفصیل میان شکّ در مقتضی و رافع شد چه کسی بود؟

مرحوم محقّق اوّل صاحب معارج است، لکن محقّق خوانساری نیز پس از او با اندک تفاوتی این تفصیل را پذیرفته است. امّا مرحوم شیخ انصاری به آن بهای زیادی داده است.

* نظریه متأخرین از شیخ در این مسئله چیست؟

۱- گروهی از قبیل محقّق نائینی (ره) آن را پذیرفته‌اند.

۲- گروهی از جمله مرحوم آخوند آن را رد کرده و قائل به حجیّت استصحاب به نحو مطلق است.

* در رابطه با این تفصیل در چه مقاماتی بحث می‌شود؟

در دو مقام:

۱- در اینکه مراد از کلمه مقتضی و مانع چیست؟

۲- در اینکه مقدار دلالت اخباری که شیخنا بدانها استدلال کرده تا کجاست؟ آیا تفصیل شیخ را در برمی‌گیرند و یا اطلاق مرحوم آخوند خراسانی را؟

* مراد از کلمه مقتضی چیست؟

۱- گاهی مراد از مقتضی، مقتضی و یا ملاک حکم شرعی است که عبارتست از مصالح و مفاسد.

۲- گاهی مراد از مقتضی، موضوع الحکم است، مثل عدالت که موضوع حسن است.

۳- گاهی مراد از مقتضی، سبب وجود یک شیء است، منتهی سبب شرعی و عقلی و نه تکوینی.

فی المثل: وضو شرعا مقتضی یعنی سبب طهارت است، عقد نکاح شرعا مقتضی، یعنی سبب زوجیت است و هکذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۷

۴- گاهی مراد از مقتضی، همان جزء العله تکوینیه می‌باشد، مثل نار که در نظام تکوین مقتضی حرارت است و یا خورشید که مقتضی نور و گرماست و لو لا المانع تأثیرگذار است.

۵- گاهی مراد از مقتضی، استعداد و قابلیت ذاتی یک شیء برای بقاء است با قطع نظر از موانع خارجی.

* با توجّه به معانی فوق مراد شیخ از شکّ در مقتضی چیست؟

همان شکّ در استعداد و قابلیت بقاء است، مثل اینکه اکنون شکّ دارم که آیا روز باقی است یا نه؟ چرا که شکّ دارم که آیا بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟ و هکذا شکّ در بقاء اللیل و شکّ در بقاء خیار غبن و ...

و لذا مراد از مقتضی در ما نحن فیه این است که: مستصحب ما امری باشد که ذاتا قابلیت بقاء دارد، البته اینکه تا چه حدی قابلیت بقاء دارد، یک ضابطه کلّی ندارد، چرا که مستصحب‌ها متفاوتند به نحوی که برخی تا یک سال مقتضی بقاء دارند، و برخی تا یک ماه و برخی تا یک هفته و یا یک روز و یا یک ساعت.

* مراد از رافع چیست؟

چیزی است که مستصحب را برمی‌دارد و از بین می‌برد با قطع به استعداد ذاتیه بقاء.

* شکّ در رافع چند شعبه دارد؟

دو شعبه: ۱- شکّ در اصل وجود رافع ۲- شکّ در رافعیت موجود.

* شکّ در رافعیت موجود چند شعبه دارد؟

چهار شعبه.

* شکّ در اصل وجود رافع یعنی چه؟

یعنی آیا رافعی تحقّق یافته است تا جلوی اقتضاء و قابلیت بقاء مستصحب را بگیرد یا نه؟

فی المثل برای ذکر یک مثال عرفی می گوئیم: شما یقین دارید که آقای ایکس، استعداد دارد که تا صد سال دیگر در قید حیات باشد و لکن تردید می کنید که آیا مانع و یا رافعی از قبیل بیماریهای لاعلاج و ... عارض بر او شده است تا جلوی ادامه حیات او را بگیرد یا نه؟

و امّا مثال شرعی مثل اینکه: شما یقین دارید که وقتی با ساختن وضو تحصیل طهارت باطنیه می کنید، این طهارت باطنیه قابلیت بقاء و استمرار دارد، و لکن شکّ می کنید که آیا رافع و مانعی از قبیل نوم و یا بول و ... محقّق و موجود شده است تا طهارت شما را در هم بشکند یا نه؟

* این شکّ در اصل وجود رافع، در شبهات موضوعیّه جاری است یا در شبهات حکمیّه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۸

۱- بر مبنای شیخ، شکّ در اصل جود رافع تنها در شبهات موضوعیّه معنادار است و نه در شبهات حکمیّه. چرا که به نظر ایشان شکّ در وجود رافع در احکام منحصر به شکّ در نسخ است، چرا که رفع الحکم مساوی است با نسخ الحکم و لذا:

- هرگاه در نسخ حکمی شکّ کنیم بالاجماع اصالت عدم نسخ جاری می‌شود، و مدرک این حکم هم اجماع است و نه استصحاب.

* شکّ در رافعیت موجود یعنی چه؟

یعنی چیزی در خارج محقّق و موجود است، امّا اینکه رافعیت دارد و می تواند جلوی مقتضی را بگیرد یا نه؟ نمی‌دانیم.

* منشا شکّ در رافعیت الموجود چیست؟

در اصل شرح آمده به آنجا مراجعه کنید.

***

تشریح المسائل

* غرض از (لنا علی ذلک وجوه) چیست؟

این است که ما برای اختیار کردن قول نهم و حجیّت استصحاب در شکّ در رافع و نه در شکّ در مقتضی، و ملاک قرار دادن این مطلب در باب استصحب دلائلی داریم.

* دلیل اوّل شیخ در اثبات این مدّعی چیست؟

اجماعاتی است که از سوی جماعتی از علماء شیعه بر حجیّت استصحاب عنوان شده است:

۱- صاحب مبادی می گوید استصحاب حجّت است مطلقا، چه در شکّ در رافع و چه در شکّ در مقتضی، چرا که فقهاء ما اجماع دارند بر اینکه وقتی یک حکمی در رابطه با یک موردی ثابت شود و سپس ما شکّ کنیم که آیا مزیل و یا رافعی عارض شده است تا جلوی آن حکم را بگیرد یا نه، باید برطبق حالت سابقه عمل کنیم و بگوئیم ان‌شاءالله آن حکم قبلی باقی است. تا زمانی که یقین به حصول رافعی بکنیم.

سپس می‌فرماید: اگر استصحاب عند العلماء حجّت نبود لازمه‌اش این بود که در چنین فتوائی ترجیح یکی از دو طرف یعنی بقاء بلامرجح باشد، و هو محال، پس استصحاب حجّت است.

* چه استفاده‌ای از سخن صاحب مبادی در اینجا می‌شود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۹

اینکه ایشان می گوید: علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرافع یجری الاستصحاب این همان ادعای شیخ و پیروان اوست.

* نظر شیخ در رابطه با ادعای صاحب مبادی در اینجا چیست؟

این است که: صاحب مبادی با این دلیل که اجماع العلماء به اینکه عند الشک فی الرافع اجرای استصحاب است، نمی‌تواند اثبات‌کننده حجیّت مطلق الاستصحاب باشد.

به عبارت دیگر: درست است که مدعای ایشان حجیّت مطلق استصحاب است، لکن بیان مزبور اخص از مدعا بوده و تنها باب شکّ در رافع را در برمی‌گیرد.

* پس دلیل صاحب مبادی در حجّت بودن استصحاب در شکّ در مقتضی چیست؟

از راه ملازمه و تنقیح مناط وارد شده است و خواسته است که تکلیف باب شکّ در مقتضی را روشن کند و لذا می‌گوید: مناط حجیّت استصحاب در باب شکّ در رافع، همان ارزشمندی حالت سابقه است، همین مناط در شکّ در مقتضی نیز وجود دارد، پس در آنجا نیز باید استصحاب حجّت باشد.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید: شما که می‌گوئید علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرافع، یجری الاستصحاب، بله ما هم مدّعی همین اجماع هستیم، لکن ملازمه‌ای بین این دلیل با مدعای شما که می‌گوئید: الاستصحاب حجة مطلقا حتی فی الشک فی المقتضی وجود ندارد، مضافا بر اینکه برخی از علما نیز اجماع مزبور را در شکّ در وجود رافع ادعا کرده‌اند.

۲- صاحب النهایة می‌گوید: تمام فقهاء با وجود اختلاف‌نظرهائی که دارند در ما نحن فیه متفقاند بر اینکه: هرگاه در زمان سابق نسبت به حصول چیزی یقین حاصل نمودیم و لکن در زمان لا حقّ شکّ نمودیم که آیا مزیلی آمده است تا آن چیز را برداشته باشد یا نه؟ برطبق همان متیقّن سابق عمل می‌کنیم، که این همان استصحاب است.

- بنابراین به نظر ایشان نیز جریان استصحاب در باب شکّ در رافع اجماعی است.

۳- تصریح صاحب معالم و فاضل جواد به اینکه: محقّق اوّل از رأی اولش عدول کرده و منکر استصحاب شده است، و این حکم از جانب این دو بزرگوار شهادتی است بر اینکه باب شکّ در رافع محل نبود، و بالاجماع استصحاب در آن جاری می‌شود.

* پس غرض شیخ از (الّا انّ فی صحة هذه الشهادة نظر ...) چیست؟

اعتراض شیخ (ره) است به شهادت مزبور مبنی بر اینکه: در باب شکّ در رافع نیز برخی منکر استصحاب‌اند و لذا این باب نیز محل نزاع است. فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۰

غزالی در این باب استصحاب را انکار کرده و مثال زده به باب طهارت که مثل نکاح قابل بقاء است و مقتضی موجود می‌باشد.

امّا سپس بول و یا غائطی از غیر مجرای طبیعی خودش یعنی از راه منفذی که در بدن او ایجاد کرده‌اند خارج می‌شود.

حال اگر سؤال شود که آیا این بول و یا غائط هم مبطل وضو و رافع هست یا نه؟ غزالی می‌گوید: اینجا جای استصحاب بقاء طهارت نیست با اینکه مورد از موارد شکّ در رافع است و لذا این شهادت حضرات مقداری مبتلای به اشکال است.

نکته: شیخ می‌توانست بدون اشاره به نظر غزالی هم بگوید: این اجماعات منقوله به خبر واحد، و لو مستفیض هم باشد به نظر ما فاقد ارزش بوده و نمی‌تواند دلیل مستقل باشد.

* دومین دلیل شیخنا در اثبات تفصیل مذکور چیست؟

استقراء است که متشکل از یک صغری و یک کبری است.

و امّا صغرای آن عبارتست از اینکه: وقتی به ابواب مختلفه فقه از طهارت تا دیات و تعزیرات مراجعه می‌کنیم و در احکام داخلی و خارجی و یا جزئی و کلّی نظر می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که شرع مقدس در تمام موارد شکّ در رافع حکم به بقاء ما کان نموده است تا آنجا که حتی یک مورد خلاف این مطلب را مشاهده نمی‌کنیم مگر در مواردی که یک اماره ظنیه معتبره‌ای برخلاف

حالت سابقه اقامه شود.

خوب در این صورت اماره از باب تقدیم دلیل بر اصل، مقدم خواهد بود، که جناب شیخ سه مثال در این جهت آورده است:

۱- شخصی بول کرده است و لکن پس از ان بدون استبراء از بول، موضع را تطهیر کرده و به حسب ظاهر، لباس و بدن او پاک شده است. امّا پس از مدتی رطوبتی از او خارج می‌شود و او شکّ می کند که آیا این رطوبت، بول است تا موجب نجاست بدن و لباس و شود و یا اینکه رطوبتی دیگر است؟

در اینجا: با اینکه طهارت حالت سابقه است، و لکن حکم به بقا طهارت نکرده‌اند و این عدم استصحاب نه بخاطر عدم حجیّت استصحاب است چونکه اگر استصحاب هم مورد نزاع باشد، و لکن حجیّت قاعده طهارت جای بحث ندارد، معذلک از قاعده طهارت هم در اینجا استفاده کرده‌اند.

چرا؟ زیرا در اینجا پای اماره ظنّیه در میان است و آن عبارتست از غلبه، بدین معنا که غالبا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۱

خارج پس از بول مقداری از ذرات و اجزاء آن در مخرج می‌ماند و چنانچه استبراء نشود، خود به خود خارج خواهد شد، و این غلبه موجب ظنّ به بولیت خواهد شد، و لذا حضرات ظاهر حال را که ظن‌آور است بر اصل مقدم داشته‌اند.

۲- اینکه در رابطه با غساله حمام جماعتی حکم به نجاست کرده‌اند بدین معنا که به استصحاب طهارت و یا قاعده طهارت اعتنائی نکرده‌اند، و لذا باز هم از باب تقدیم ظاهر حال بر اصل که غالبا بدنها نجس است و این سبب ظنّ به نجاست غساله می‌شود و جای جریان اصل نمی‌باشد.

۳- اینکه اگر مسلمانی نماز میت بخواند و ما شکّ کنیم که آیا صحیح خواند تا اینکه اشتغال ذمّه از ما برداشت شود یا خیر؟

در اینجا نیز از باب تقدیم ظاهر بر اصل گفته‌اند که جای استصحاب نیست، چرا که ظاهر حال مسلمان نشانگر صحت عمل اوست.

- و امّا کبرای کلّی آن استقراء این است که:

چنین استقرائی مفید یقین بوده و حجیّت دارد و بلکه باید گفت که اگر استقراء در باب بیّنه در موضوعات مفید یقین باشد، در ما نحن فیه به طریق اولی مفید یقین است. چرا؟ زیرا در باب بیّنه ماده نقض دارد و آن نقض به باب شهادت بر زنا است که باید چهار شاهد عادل شهادت دهند و دو شاهد کافی نیست.

معذلک در آنجا استقراء را مفید قطع دانسته‌اند، پس در ما نحن فیه که یک ماده نقض هم ندارد بطریق اولی استقراء یقین‌آور است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۲

متن

الثالث: الاخبار المستفیضة منها: صحیحة زرارة- و لا یضرّها الاضمار- «قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، أ توجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء؟

قال: یا زرارة، قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن، فإذا نامت العین و الاذن[۱۵۵] فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرّک إلی[۱۵۶] جنبه شیء، و هو لا یعلم؟

قال: لا، حتی یستیقن أنّه قد نام، حتی یجیء من ذلک أمر بیّن، و إلّا فانه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین أبدا بالشکّ، و لکن ینقضه بیقین آخر».[۱۵۷]

و تقریر الاستدلال: أنّ جواب الشّرط فی قوله (ع): «و الّا فإنّه علی یقین» محذوف، قامت العلّة مقامه لدلالتها علیه، و جعلها نفس الجزاء یحتاج إلی تکلّف، و إقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصی کثرة فی القرآن و غیره، مثل قوله تعالی: (وَ إِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ یَعْلَمُ

السِّرَّ وَ أَخْفى)،[۱۵۸] و (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ)،[۱۵۹] و (مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّی غَنِيٌّ كَرِيمٌ)،[۱۶۰] و (مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ)،[۱۶۱] و (فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيْسُوا بِها بِكافِرِينَ)،[۱۶۲] و (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ)،[۱۶۳] و (إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۳

كُذِّبَتْ)،[۱۶۴] إلی غیر ذلک.

فمعنی الروایهٔ: إن لم یستیقن أنّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء؛ لأنّه علی یقین من وضوئه فی السابق، و بعد إهمال تقیید الیقین بالوضوء و جعل العلّهٔ نفس الیقین، یکون قوله (ع): «و لا ینقض الیقین» بمنزلهٔ کبری کلّیهٔ للصغری المزبورهٔ.

هذا، و لکنّ مبنی الاستدلال علی کون اللام فی «الیقین» للجنس؛ إذ لو کانت للعهد لکانت الکبری- المنضمّهٔ إلی الصغری- «و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ»، فیفید قاعدهٔ کلیّهٔ فی باب الوضوء، و أنّه لا ینقض إلّا بالیقین بالحدث، و «اللام» و إن کان ظاهرا فی الجنس، الّا أنّ سبق یقین الوضوء ربّما یوهن الظهور المذکور، بحیث لو فرض إرادهٔ خصوص یقین الوضوء لم یکن بعیدا عن اللفظ.

ترجمه

(سنّت)

۳- و امّا دلیل سوّم: اخبار مستفیضه است:

۱- از جمله این اخبار صحیحه مضمره زراره است

اشاره

، که این مضمره بودن روایت، ضرری به آن نمی‌زند.

زراره از امام علیه السّلام می‌پرسد: یا ابن رسول اللّه، شخصی وضو ساخته و آماده نماز شده است، و لکن قبل از نماز، لشکر خواب بر او هجوم برده، یک یا دو چرت زده است. آیا این امر سبب می‌شود که وضوی این شخص باطل گردیده و دوباره باید وضو بگیرد یا نه؟ امام علیه السّلام در پاسخ می‌فرماید: ای زراره گاهی چشم می‌خوابد (که این خواب به چرت زدن حاصل می‌شود) و لکن گوش و قلب انسان بیدار است (به نحوی که صداها را می‌شنود و مطالب را درک می‌کند)، وقتی چشم و گوش هر دو خوابیدند، آنگاه بر شخص متوضی تجدید وضو لازم می‌شود.

زراره می‌پرسد: یا ابن رسول اللّه: آیا اگر در اطراف این شخص چیزی حرکت داده شود و جابجا گردد و او ملتفت نشود همین اندازه اماره و نشانه نوم شرعی است و باید دوباره وضو بگیرد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۴

امام علیه السّلام در پاسخ می‌فرماید: خیر این چیزها شرعا اماره نیست، بلکه او باید یقین کند که خوابیده است تا وضو واجب شود، سپس حضرت فرمود: و الا فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبدا بالشکّ، و لکن ینقضه بیقین آخر، که محل استشهاد همین فقره و فراز اخیر است.

(تقریر استدلال)

تقریر و توضیح استدلال این است که:

۱- جواب شرط در این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: و الا فانّه علی یقین؛ حذف شده است، و علّت (که همان صغری و

کبری باشد) بخاطر دلالتش برآن جزی، قائم‌مقام و جانشین آن گردیده است.

و قرار دادن (این صغری و کبرای بعنوان) جزی (و نه صغری و کبری) مستلزم تکلف است؛ به اینکه: (فانه علی یقین من وضوئه را این گونه معنا کنیم که فلیبق علی وضوئه، یعنی اگر یقین به نوم ندارد، بر روی یقین به وضو باقی بماند و این تکلف است).

- و (حذف کردن اجزاء) و اقامه علّت در مقام (و جانشینی) آن، در قرآن و کلام عرب متداول و کثیر است که در متن و شرح هر دو آمده و تکرار نمی‌کنیم.

بنابراین معنای روایت این است که: اگر یقین به خوابیدن پیدا نکرده است، وضو بر او واجب نیست؛ زیرا یقین بر وضو دارد.

و بعد از آنکه قید (وضو) از یقین مهمل و ملغی شود، و (یقین) علّت قرار داده شود، جمله (و لا ینقض الیقین) به منزله کبرای کلّی و جمله (فانّه علی یقین) صغرای قیاس است.

این بود تقریر استدلال و لکن توجّه فرمودید که: مبنای استدلال (علاوه بر الغای قید من وضوئه از صغری) بر این است که: (ال) در الیقین، برای جنس است، زیرا اگر (قید من وضوئه در صغری ملغی نشود) و (ال) در الیقین برای عهد ذکری باشد، آن کبرای ضمیمه‌شده به این صغری، و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک خواهد بود، که در نتیجه افاده قاعده کلّی در (خصوص) باب وضو می کند، و این وضوء است که منتقض نمی‌شود، مگر با یقین به حدث.

و اگرچه (ال) ظهور در جنس دارد، و لکن از آنجا که قبلا (در صغری) یقین به وضو ذکر شده، چه‌بسا این ظهور (ال) در جنس را موهن و سست می کند، به نحوی که اگر فرض (و حمل شود) کبری به اراده خصوص یقین به وضو، از لفظ بعید نخواهد بود (و عمل قبیحی صورت نگرفته است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۵

تشریح المسائل

اشاره

* سومین دلیل شیخ برای اثبات حجیّت استصحاب در شکّ رافع چیست؟

اخبار و روایاتی است که شیخ این اخبار را مستفیض توصیف کرده است، یعنی تعدادشان از سه تا بیشتر است و لکن به حد تواتر نرسیده‌اند، چنانکه امام خمینی (ره) فرموده است: آنچه شیخ انصاری در آن تفصیل گفته شده برآن اعتماد کرده است، ادعای ظهور اخبار مربوط به استصحاب در آن تفصیل است.[۱۶۵]

سپس حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: شیخ انصاری این اخبار را توصیف به مستفیضه کرده است، که برخی از این اخبار به لحاظ سندی صحیح می‌باشند، از جمله صحیحه زراره که مضمره است. یعنی زراره، نام امامی را که روایت را از ایشان نقل کرده نبرده است، لکن با ضمیر به ایشان اشاره کرده که مراد یا امام محمد باقر علیه السّلام است و یا امام جعفر صادق علیه السّلام می‌باشد، منتهی مضمره بودن روایت ضرری به آن نمی‌زند، چرا که زراره راوی آن می‌باشد و ایشان جز از امام از کس دیگری نمی‌پرسیدند.[۱۶۶]

* روایت اوّل و یا صحیحه اولای زراره چیست؟

این است که زراره از امام علیه السّلام می‌پرسد؟ یا ابن رسول اللّه، شخصی وضو ساخته و آماده نماز گردیده است ولی قبل از نماز لشکر خواب بر او هجوم برده و یک یا دو چرت زده، آیا این امر سبب می‌شود که وضوی این شخص باطل گردیده و دوباره باید وضو بگیرد یا نه؟

امام علیه السّلام در جواب می‌فرماید: ای زراره گاهی چشم می‌خوابد (و خواب به چرت زدن حاصل می‌شود) ولی گوش و قلب

انسان بیدار است (به نحوی که صداها را می‌شنود و مطالب علمی را درک می کند)، هنگامی که چشم و گوش هر دو خوابیدند آنگاه است که بر شخص متوضی، تجدید وضو لازم می گردد.

زراره می‌پرسد؟ یا ابن رسول اللّه، آیا اگر در اطراف این شخص چیزی حرکت داده شود و جابجا گردد و او ملتفت نشود، همین اندازه اماره و نشانه نوم شرعی است و باید دوباره وضو بگیرد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۶

امام در پاسخ می‌فرماید: خیر این چیزها شرعا اماره نیست بلکه باید یقین کند که خوابیده است تا وضو بر او واجب شود، باید یک نشانه روشنی در اختیار او باشد تا وضو واجب شود.

سپس حضرت فرمودند: و الّا فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابدا بالشّکّ و لکن ینقضه بیقین آخر.[۱۶۷]

* کدام فراز حدیث محل استشهاد شیخ است؟

فراز و فقره اخیر روایت.

* غرض شیخ از عبارت (و لا یضرّها الاضمار) قبل از نقل حدیث مزبور چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا مضمره بودن این روایت یعنی اینکه راوی، مروی عنه را با اسم ظاهر بصورت ضمیر آورده است که قلت له، ضرری به سندیت حدیث نمی‌زند؟ و لذا در یک عبارت کوتاه می‌فرماید: مضمره بودن در این مورد ضرر به جائی نمی‌زند. چرا؟

اولا: بخاطر شأن عظیم و جایگاه بلند زراره است که پس از امام علیه السّلام افقه فقهاء مکتب صادقین علیهما السلام است. از آنجا که جناب زراره جز از امام نمی‌پرسید، خود قرینه است که مرویّ عنه امام باقر علیه السّلام بوده است.

ثانیا: احتمال قوی این است که این اضمارها بخاطر تقطیع باشد نه اینکه از اوّل بوده باشد.

به عبارت دیگر: زراره و امثال او کارشان این بود که مدام به خدمت امام علیه السّلام رسیده و روایات صادره را ضبط و ثبت می کردند، فی المثل: فردی صبح به محضر امام علیه السّلام می‌رسید، مسأله‌ای را از امام علیه السّلام می‌پرسید، امام هم پاسخی می‌دادند و آقای زراره در دفتر حدیثش می‌نوشت:

سئل عن الباقر علیه السّلام و یا عن الصادق علیه السّلام عن؟؟؟ فی الغنم السّائمة فقال علیه السّلام: فی سائمة الغم زکاة مثلا.

پس از او نفر بعدی آمده سؤال دیگری را مطرح می کرد و امام علیه السّلام هم پاسخی می‌دادند زراره نیز در دفترش می‌نوشت و قیل له (ع) و یا قلت له (ع) و یا سئل عنه (ع) و هکذا.

این ضمیر و یا ضمایر بازمی گردد به صدر صفحه و نام امام باقر علیه السّلام و یا امام صادق علیه السّلام امّا بعدها که این احادیث قطعه‌قطعه شده و هریک در بابی قرار گرفت و نوشته شد، اکنون که ما به سراغ کتب مدون حدیثی می‌رویم با این احادیث مضمره روبرو می‌شویم که قال زراره: قلت له و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۷

البته، مضمره‌های افرادی چون زراره که مشغول به جمع و تدوین احادیث بودند و این کارشان بوده است، برای ما ارزشمندند.

* مراد از (انّ جواب الشّرط فی قوله (ع): و الّا فانّه علی یقین ...) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال اساسی است مبنی بر اینکه: جمله (و الّا فانّه علی یقین من وضوئه،) یک جمله شرطیه است و کلمه (الاـ) در اصل (ان لاـ) بوده است که (ان) از ادوات شرط است و (لاـ) نافیه اشاره دارد به فعل شرط که به قرینه ما قبلش معلوم می‌شود. چرا؟ چون قبل از ان فرمودند: حتی یستیقن انه قد نام، که مراد از این (لاـ) این است که: لاـ یستیقن انّه قد نام، و لکن بفرمائید جزای این شرط چیست؟

و لذا شیخنا در توضیح این روایت احتمالاتی را ذکر فرموده که عبارتند از:

۱- اینکه جزای این شرط، یعنی و ان لم یستیقن انّه قد نام، فهو باق علی وضوئه می‌باشد که محذوف است و عبارت (فانّه علی یقین من وضوئه) که علّت جواب است بجای جواب نشسته و جانشین آن شده است، چرا که در روایت دلالتی بر این جانشینی وجود دارد، و لذا خود آن جمله را جزا قرار دادن، تکلف و زحمت بی‌دلیل است، مضافا بر اینکه جانشین شدن علّت به‌جای جزا از اموری است که در قرآن فراوان است.

به عبارت دیگر مجموعه: فانّه علی یقین من وضوئه به عنوان صغری و لا ینقض الیقین ابدا بالشک به عنوان کبری، علّت جزای شرطاند که قائم مقام آن جزا شده‌اند.

به عبارت دیگر اصل عبارت این‌گونه بوده است که: و ان لم یستیقن انّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، لانّه کان علی یقین من وضوئه، فشکّ و لا ینقض ....

یعنی اگر یقین به نوم ندارد، پس وضو بر او واجب نیست، چرا که چیزی نیامده که وضو را از بین ببرد، تنها شکّ آمده است که آن‌هم عند جمیع العقلاء قابلیت از بین بردن یقین را ندارد.

پس شکّ کرده است و لکن یقین با شکّ نقض نمی‌شود.

* آیا حذف جزاء و قیام علّت بعنوان قائم مقام آن در قرآن وجود دارد؟

بله، نمونه‌های بیشماری از این نمونه در قرآن وجود دارد که برای نمونه به هفت آیه از قرآن کریم اشاره می کنیم که در همه آنها جزاء شرط حذف شده و علّت جزا جانشین جزا شده است.

مثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۸

۱- و ان تجهر بالقول، (فتتعب نفسک مثلا) فانّه یعلم السّرّ و أخفی.[۱۶۸]

۲- و ان تکفروا (فلن یضرّوا اللّه شیئا مثلا) فانّ الله غنی عنکم.[۱۶۹]

۳- و من کفر، (فلن یضر اللّه مثلا) فانّ ربّی غنیّ عن العالمین.[۱۷۰]

۴- فان یکفر بها هؤلاء (فلا تعطل مثلا) فقد وکّلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین.[۱۷۱]

۵- و ان یشرق (فلا تعجب مثلا) فقد سرق اخ له من قبل.[۱۷۲]

ترجمه

(احتمال دوّم)

اشاره

۲- احتمال دیگر اینکه: این سخن امام علیه السّلام که فرمود: فانّه علی یقین، علتی که قائم مقام جزاست نباشد، بلکه جزی، از این سخن امام که فرمود: و لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ (یعنی کبری) استفاده شده است. و این سخن امام که می‌فرماید: فانّه علی یقین، زمینه و مقدمه‌چینی برای آن (جزی) باشد، تا معنای آن این بشود که: اگر این آدم یقین به نوم نداشت، بخاطر اینکه یقین داشته به وضوی قبلی، پس بماند بر مقتضای همان یقینش و آن را منتقض نکند (که اگر چنین بشود) پس این سخن امام که می‌فرماید: لا ینقض، از اینکه به منزله کبرای کلّی باشد خارج می‌شود (یعنی دیگر لا ینقض کبرای کلّی نخواهد بود).

در نتیجه: عمومیت یقین و اراده کردن جنس از (ال) سست‌تر است. (یعنی همان‌طور که اگر قید من وضوئه را در صغری حفظ کنید (ال) در الیقین در کبری جنس بودنش سست و موهن است، اگر هم صغری را مقدمه‌چینی بگیرید و کبری را از خود جزی، عمومی

بودن آن سست‌تر است)

امّا انصاف این است که: این کلام (یعنی این صغری و کبری) مع ذلک (با اینکه احتمال دوّم و سوّم تا حدودی مضر به استدلال‌اند) خالی از ظهور در احتمال اوّل نیست، به ویژه با ضمیمه شدن اخبار دیگری که می‌آید (و این اخبار) متضمّن (این قاعده کلّی یعنی) عدم نقض یقین با شکّ‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۹

(اشکال)

چه‌بسا ایراد وارد می‌شود بر اراده کردن عموم از (الیقین) به اینکه: وارد شدن (حرف) نفی بر سر عام، دلالت بر سلب کلّی نمی‌کند (بلکه دلالت بر سلب جزئی دارد) در پاسخ به این ایراد می‌گوئیم: عمومیت (در اینجا با ورود سلب و) در حیّز و دنباله نفی است، پس عموم به لحاظ (نکره در سیاق) نفی است، چنانکه در لا رجل فی الدار چنین است، نه اینکه نفی را داخل کنیم بر عموم چنانکه در (لم اخذ کلّ الدراهم) چنین است (در اولی عموم مستفاد از سلب است، و در دومی عموم تحت سلب است یعنی عامی است که سلب بر سر آن درآمده است).

(پاسخ به یک سؤال مقدّر)

اگر (ال) برای استغراق افراد باشد (در این صورت عام تحت نفی است) باز هم ظاهر قضیه، به دلیل قرینه مقام (که امام در مقام ضرب القاعده است نه بیان حکم جزئی و فرعی)، و قرینه تعلیل (که بنا بر عقل عقلاء ارتکازی است) و به قرینه کلمه ابدا، همان اراده عموم نفی (یعنی سالبه کلیه) است و نه نفی العموم (که نتیجه‌اش سالبه جزئیّه است).

سپس شیخنا می‌فرماید: گاهی بر استدلال به این صحیحه به اموری (مثل مضمره بودن و ...) ایراد شده است که پاسخ آن بر آدم متفطّن پوشیده و پنهان نیست.

مهم در این استدلال، اثبات اراده جنس است از الیقین، و نه عهد ذکری.

***

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل مطلب در (مع احتمال ...) چیست؟

بیان دومین احتمال است مبنی بر اینکه: جزای شرط، خود جمله فانّه علی یقین من وضوئه باشد و نه یک امر مقدّر، منتهی: ظاهر عبارت مزبور خبر دادن از یک واقعیّت خارجی است و شأن امام از آن جهت که امام است، بیان احکام شرعیّه است.

پس ناگزیریم که این جمله خبریّه را به تأویل انشاء برده بگوئیم مراد این است که: فیجب علیه البقاء علی یقینه، و یا فلیبق علی یقین من وضوئه و هکذا ...

به عبارت دیگر می‌توان گفت: و الّا ... شرط، و عبارت فانّه علی یقین ... جزای شرط است، نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۰

اینکه جزا محذوف باشد و علّت جانشین آن شده باشد. و لذا معنای فانّه علی یقین ... این است که:

وضو بر او واجب نیست، تا قرار دادن آن بعنوان جزا برای شرط صحیح باشد.

به عبارت دیگر: چون یقین اولی مقیّد به وضو شده است، اراده جنس از «الیقین» موهن است و اراده خصوص یقین به وضو، از لفظ

بعید نمی‌باشد.

البته با این احتمال که جمله فانّه علی یقین، علتی نیست که جای جزی نشسته باشد، بلکه جزی از جمله و لا تنقض، استفاده می‌شود و عبارت فانّه علی یقین زمینه برای جزی است و لذا معنای این روایت این می‌شود که: اگر یقین به خواب پیدا نکرده، دارای یقین به وضوی پیشین خود است، و لذا باید بر مقتضای یقین خودش ثابت بوده و آن را نقض نکند.

بنابراین: لاـ تنقض، از به منزله کبری بودن خارج شده، عمومیت یقین و اراده جنس از آن موهن‌تر می‌شود. لکن انصاف این است که: با این احتمال هم، کلام خالی از ظهور در عمومیت نیست. به ویژه با ضمیمه کردن اخبار دیگری که بعدا مورد بحث قرار خواهد گرفت، که آن اخبار بر عدم نقض یقین با شکّ دلالت دارند.

۳- و امّا احتمال سوّم اینکه: (ان) حرف شرط و (لای) نافیه، اشاره به فعل شرط و جمله (لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ)، جزاء شرط، و لکن جمله (فانّه علی یقین من وضوئه) که در وسط شرط و جزا قرار گرفته، از باب توطئه و تمهید، یعنی مقدمه‌چینی برای بیان جزا باشد، تا اینکه جزای بعدی اوقع فی النفس باشد.

* در تنظیر و تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: شما به اهل خانواده خود می‌گوئید: امروز فلان شخص به منزل ما می‌آید، بدانید که فردی عالم و متقی است، پس باید اکرامش کنید. این عبارت بدانید که، توطئه و یا تمهیدی است برای تبیین جزا که اکرام باشد.

حال: در ما نحن فیه نیز مراد این است که: اگر این فرد یقین به خواب ندارد، بلکه مجرد شکّ است، پس یقین قبلی را نشکند، منتها قبل از این جزی فرموده است: فانّه علی یقین، یعنی این شخص بر همان یقین سابق باقی است و چیزی نیامده است تا یقین او را نقض کند. بلکه تنها شکی پیدا شده است که آن‌هم عند العقلاء ناقضیت ندارد. و لذا نباید یقین را نقض کرد.

نکته: اینکه این احتمال نیز قرائن و شواهد فراوانی در کلام عرب و غیره دارد که لازم به ذکر نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۱

(نکته)

* اگر در یک بحث دلالی دیگر سؤال شود که این (ال) در الیقین کدامیک از انواع (ال) است چه پاسخ داده می‌شود؟

می گویند سه احتمال متصور است:

۱- اینکه (ال) عهد ذکری باشد، یعنی اشاره باشد به همان یقین معهود یعنی یقینی که در صغری ذکر گردید که همان یقین در خصوص وضو باشد بدین معنا که خصوص یقین به وضو را با شکّ نقض نکنید.

۲- اینکه (ال) جنس و ماهیّت باشد، یعنی جنس الیقین و ماهیّت آن و به تعبیر دیگر مطلق (الیقین) این ویژگی را دارد که با شکّ نقض نمی‌شود چه این جنس و طبیعت در ضمن وضو محقّق شود بدین معنا که یقین به وضو داشته باشیم که مورد حدیث است، و یا اینکه در یک امر دیگری مصداق پیدا کند.

۳- اینکه (ال) برای استغراق و عمومیت باشد، بدین معنا که همه یقینها را با شکّ نقض نکنید.

مفهوم این سخن این است که: پس بعضی از یقینها با شکّ نقض می‌شود. حال هریک از این سه احتمال متصور و محتمل است، و برای هریک نیز شواهدی وجود دارد، که با نقد و بررسی هریک باید ثابت کنیم که مراد از (ال)، جنسی است و جنس الیقین مد نظر می‌باشد تا بتوانیم از حدیث نتیجه بگیریم و الا کار با مشکل روبرو می‌شود.

* قرینه احتمال اوّل چیست؟

قرینه این احتمال، قید (من وضوئه) است که در صغرای کلام یعنی (فانّه علی یقین من وضوئه بعد هم) آمده است، که پس از آن می‌فرماید: و لاـ ینقض الیقین. و لذا احتمال قوی داده می‌شود که مراد همان یقین به وضو باشد و نه جنس الیقین، چرا که در کلام

واحد، برخی مفسّر برخی دیگر است.

* مبنای استدلال جناب شیخ در اینجا چیست؟

شیخ می‌فرماید مبنای استدلال این است که: (لام) در (الیقین)، برای جنس است، چرا که اگر (لام) برای عهد باشد، ضمیمه شدن کبری به صغری، افاده قاعده کلّی در باب وضو می‌کند یعنی (و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ) بدین معنا که وضو را جز به یقین به حدث، نقض نکن.

و (لام) اگرچه ظهور در جنس دارد، و لکن از آنجا که یقین پیشین مقیّد به وضو است، ممکن است ظهور فوق را سست کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۲

* نتیجه این احتمال اوّل چیست؟

این است که این حدیث تنها به درد باب وضو می‌خورد بدین معنا که یک قاعده کلیه‌ای در این باب به ما می‌دهد و آن این است که: یقین به وضو را با شکّ نشکن.

و امّا برای سایر ابواب قابل استدلال نیست، حتی می‌توان گفت که در باب وضو هم مفید کلیت نمی‌باشد و تنها آن وضوی مورد سؤال را شامل می‌شود، و حال آنکه هدف ما، استدلال به این حدیث، برای مطلق شکّ در رافع است، چه در وضو و چه در ابواب دیگر از قبیل بقاء ملکیت، زوجیت و ...

علی‌ای‌حال: جناب شیخ در احتمال اوّل جمله (فانّه ...) را علّت برای اجزاء گرفت و (ال) را نیز برای جنسیت، و لذا این حدیث برای حجیّت استصحاب در شکّ در رافع حجیّت دارد مطلقا.

* قرائن احتمال دوّم چیست؟

۱- یکی تبادر است، یعنی آنچه از این‌گونه تعبیرات به ذهن خطور می‌کند این است که:

خصوص باب وضو، موضوعیتی ندارد، بلکه از باب اینکه مبتلا به، سائل بوده آمده است. مضافا بر اینکه صغرای کلام معمولا و بطور طبیعی کوچکتر از کبری است. فی المثل: ما از جمله زیدا لعالم و یا العالم یجب اکرامه، چیزی جز کلیت و تعمیم نمی‌فهمیم.

۲- ارتکازی بودن علّت در اینجاست، چرا که علّت یا ارتکازی است و یا تعبّدی و از آنجا که علّت باید عقل‌پسند باشد، اصل در علیّت، همان ارتکازی بودن است.

حال: اگر (ال) در اینجا، عهدی باشد، این علّت، تعبّدی خواهد بود و لذا معنایش این می‌شود که خصوص یقین به وضو را نباید با شکّ نقض نمود. پس این باب موضوعیت دارد، و لکن این خصوصیت چیست ما نمی‌دانیم.

- و اگر (ال) در اینجا جنس باشد، این علّت، ارتکازی خواهد بود و معنایش این می‌شود که خود شما با عقلتان می‌فهمید که شکّ بما هو شکّ، نمی‌تواند ناقض یقین بما هو یقین باشد. و بلاشکّ حمل علّت بر ارتکازی بودن اولویت دارد، چرا که مطابق اصل است.

۳- قرینه مقابله است، بدین معنا که مراد از کلمه (الشکّ) در (و لا ینقض الیقین بالشک) جنس بوده و مراد از آن مطلق شکّ می‌باشد و چه شکّ در وضو و چه در هر امر دیگری.

و لذا: اگر به قرینه مقابله، (الیقین) را در برابر (الشک) قرار دهیم، متوجه می‌شویم که مراد از (الیقین) جنس الیقین است.

۴- اطلاق اخبار بعدی و بدون قید بودن آنهاست که بطور مطلق فرموده‌اند: الیقین لا ینقض بالشک و ... و این قرینه می‌شود بر اینکه مراد از (الیقین) در این حدیث شریف، جنس الیقین باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۳

خلاصه اینکه به قرینه وحدت سیاق و به برکت قرائن احتمال دوّم را تقویت کرده و بدان استدلال می‌کنند.

* نتیجه هریک از احتمالات سه‌گانه در این بحث دلالی را بطور خلاصه بنویسید؟

۱- نتیجه احتمال اوّل که مرحوم شیخ آن را برگزید و عبارت فانّه علی یقین ... را علّت برای جزا گرفت و (الف و لام) در آن دلالت بر جنس نکرد این است که: این حدیث برای حجیّت استصحاب در شکّ رافع دلیلیّت دارد.

۲- نتیجه احتمال دوّم هم این شد که کلام خالی از ظهور در عمومیت نیست، مخصوصا با ضمیمه کردن اخبار دیگری که مورد بحث قرار خواهد گرفت و آن اخبار بر عدم نقض یقین با شکّ دلالت دارند.

۳- نتیجه احتمال سوّم هم این است که: دلالت بر جنس علی هذا، سست‌تر است، چرا که وقتی متکلّم قبل از آوردن جزا، مقدمه‌چینی می‌کند، معمولا جزا، در اطراف همان مقدمه‌چینی دور می‌زند و کلیت ندارد، تا قابل استدلال باشد، و این با عهدی بودن (ال) بیشتر سازگار است تا با جنس بودن آن.

* غرض از (و ربّما یورد علی ارادهٔ العموم من الیقین ...) چیست؟

این است که اگر اشکال شود که شما نمی‌توانید از کلمه (الیقین) عمومیت و مطلق الیقین را اراده کنید، چرا که طبق قواعد ادبیات عرب اگر کلامی فی حد نفسه مفید عمومیت و کلیت باشد، سپس حرف نفی و سلب بر سر آن داخل شود، به معنای نفی عموم و سلب کلیت است و نه عمومیت نفی و کلیت سلب.

و بلاشکّ سلب عموم نتیجه‌اش، اثبات جزئی و سلب جزئی است. فی المثل: اگر شما بگوئید که (لم اخذ کلّ الدّراهم) اگرچه معنای کلّ الدراهم، کلیت است به معنای کلیه درهمها، و لکن وقتی حرف سلب لم بر سر فعل اخذ درآمد معنایش این می‌شود که من همه درهمها را نگرفته‌ام.

مفهوم این عبارت این است که: بعضی و یا قسمتی از دراهم را گرفتم و بعضی را نه.

حال: اگر مراد از (الیقین) در ما نحن فیه نیز، کلیت و جنس باشد، معنایش این است که: هر یقینی پس از اینکه حرف سلب می‌آید، بطور مستقیم نفی عمومیت می‌کند، و لذا معنای عبارت لا ـ ینقض الیقین ... این می‌شود که: همه یقینها با شکّ نقض نمی‌شود و نتیجه نفی عموم اثبات سلب جزئی است.

یعنی برخی از یقینها هستند که با شکّ نقض نمی‌شوند و لکن برخی از یقین‌ها قابل نقض هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷۴

حال وقتی معنای حدیث، سلب جزئی شود، دیگر به درد ادعای شما نمی‌خورد. چرا که مدعای شما این است که: به حکم حدیث لا ینقض، استصحاب مطلقا حجّت است و در هیچ جائی نمی‌توان یقینی را با شکّ نقض کرد و نه در بعضی از جاها و لذا اراده عمومیت و جنس از (الیقین) مبتلای به اشکال است.

بنابراین: باید عمومیت را از (ال) در الیقین اراده نمود و از خیر این حدیث گذشت.

* غرض از (و فیه: انّ العموم مستفاد من الجنس فی حیّز النفی ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه: گاهی عمومیت در حیّز و دنباله نفی است، یعنی با قطع نظر از حرف نفی، کلام مفید عموم است و لکن پس از اینکه حرف نفی بر سر کلام درمی‌آید از آن سلب عمومیت می‌کند مثل لم اخذ کلّ الدّراهم، که در این‌گونه موارد حقّ با شماست.

البته، در اینکه سلب العموم نتیجه‌اش سالبه جزئیّه است و نه کلیه شکی نیست، و لکن گاهی عمومیت به ملاحظه خود نفی و مستفاد از حرف نفی است. یعنی با قطع نظر از حرف سلب، اصلا عمومیت در کار نیست، بلکه با آوردن حرف سلب، عمومیت درست می‌شود. فی المثل: وقتی می‌گوئیم: رجل فی الدّار، معنای کلام این است که: این طبیعت در خانه وجود دارد لکن اینکه خصوص یک فرد است یا همه افراد، هیچ‌یک را دلالت نمی‌کند. امّا وقتی می‌گوئیم: لا رجل فی الدار، لا نفی جنس، مستقیما نفی طبیعت

كرده و نفى طبيعت به نفى جميع افراد است، چرا كه الطبيعة تنعدم بانعدام جميع افرادها. و لذا معناى كلام اين مى‌شود كه هيچ مردى در خانه نيست.

بنابراين: در اين‌گونه موارد كه عموميت با خود نفى درست مى‌شود، حرف سلب، بر سلب العموم دلالت ندارد تا نتيجه‌اش سلب جزئى باشد، بلكه بر عموم السلب و النفى دلالت دارد كه نتيجه‌اش سلب كلّى است.

ما نحن فيه از همين قبيل است، يعنى با قطع نظر از لاء ناهيه و يا نافيه در لا ينقض، معناى اليقين، جنس و طبيعت است و كارى به افراد ندارد، نه عموما كه همه را شامل شود و نه خصوصا كه بعضى را شامل نشود.

بله، هنگامى كه حرف سلب بر سر طبيعت داخل مى‌شود و سلب طبيعت به سلب جميع افراد است، عموميت درست مى‌شود و معناى لا ـ ينقض اليقين بالشك اين مى‌شود كه: جنس يقين با شكّ قابل نقض نيست، چه اين جنس در ضمن اين فرد، يعنى يقين به وضو باشد، و يا در ضمن افراد ديگر.

بنابراين: در اين‌گونه موارد نتيجه سلب كلّى است و به درد مدعاى ما مى‌خورد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۷۵

* مراد از (و لو كان اللام لاستغراق الافراد كان الظّاهر ...) چيست؟

پاسخ به يك سؤال مقدّر است كه تقديرش چنين است: چه مانعى دارد كه ما (ال) در اليقين را براى استفراق بگيريم و معناى كلام كلّ يقين بشود، آنگاه ما نحن فيه از قبيل لم اخذ كلّ دراهم باشد كه عموم در حيّز نفى است و نتيجه سلب جزئى است، و نه از قبيل: لا رجل فى الدار، كه عموم مستفاد از نفى است و نتيجه سلب كلّى؟

و لذا شيخ مى‌فرمايد:

اولا: (ال) داراى سه معناست: ۱- عهد ۲- جنس ۳- استغراق كه بدون قرينه معينه بر هيچ‌يك از اين سه معنا حمل نمى‌شود، و شما كه مدّعى استغراق هستيد، بايد شاهد بياوريد و حال آنكه شاهدى نداريد و لكن ما براى اراده جنس از آن شواهد متعددى آورديم.

ثانيا: سلّمنا قبول كنيم كه (ال) براى استغراق است و عموميت در حيّز نفى است، و لكن باز هم مى‌گوئيم در خصوص ما نحن فيه قرائنى وجود دارد مبنى بر اينكه مراد سلب كلّى است و نه سلب جزئى تا مسئله از قابليت استدلال بيفتد.

* اين قرائن چيست؟

۱- قرينه مقاميه است، چرا كه اين روايت و امثال ان در مقام ضرب القاعده هستند، و در اينكه اين مقام با سلب كلّى متناسب است و نه با سلب جزئى شكى نيست.

۲- قرينه تعليل است، يعنى: اگر سلب را سلب جزئى بگيريم، فانّه على يقين، بعنوان تعليلى كه در حديث وجود داشت يك علّت تعبّدى خواهد شد، يعنى تعبدا در بعض موارد لخصوصية الموارد يقين را با شكّ نشكن و در بعض موارد نقض كن كه بلامانع است.

پس قانونيّت پيدا نمى‌كند.

و اگر سلب را سالبه كليه بگيريم، تعليل مزبور به يك امر ارتكازى عقلى مى‌باشد و قانونيّت پيدا مى‌كند و اين اولى است. چرا؟

اولا: بخاطر اينكه: الاصل فى العليّة ارتكازيّة.

ثانيا: بخاطر اينكه: ظهور تعليل هم عموميت را مى‌رساند، كه العلة تعمم.

۳- كلمه ابدا در حديث، سور قضيه كليه است، و اين هم با سلب كلّى مى‌سازد، يعنى اصلا يقين با شكّ نقض نمى‌شود، نه اينكه در موردى نقض شود و در موردى ديگر نه.

الحاصل: كليه قرائن دست‌به‌دست هم داده و عموم النفى را نتيجه مى‌دهند و نه نفى العموم را و اگر عموم نفى يا همان سالبه كليه

شد این حدیث به درد مدعای ما می‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۶

* غرض از (و قد اورد علی الاستدلال بالصحیحهٔ ...) چیست؟

این است که علاوه بر احتمالات و اعتراضاتی که تاکنون نقل و نقد شد، یک سری اشکالات دیگر بر استدلال به این حدیث وجود دارد که به دلیل بی‌پایه بودن متعرض آنها نشده و جناب شیخ فهم مطالب را به تیزهوشی خواننده واگذار می‌کنند.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت اوّل زراره در اینجا چیست؟

این است که: روایت ظهور دارد در اینکه:

۱- یا برای زراره شبهه حکمی وجود داشته و نمی‌دانسته که یک‌بار چرت زدن یا دو بار چرت زدن وضو را باطل می‌کند.

۲- یا اینکه در مفهوم خواب شکّ داشته است که آیا شامل یک بار یا دو بار چرت زدن می‌شود یا نه؟

۳- یا اینکه شبهه ایشان مفهومی نبوده است و می‌دانسته که چرت زدن داخل عنوان خواب نیست، و لکن شکّ داشته که چرت زدن، یکی از ناقض‌های وضو باشد.

۴- و یا اینکه شکّ داشته است در اینکه خوابی که وضو را می‌شکند آیا خوابی است که بر حواس غلبه نماید، یا اعمّ از خواب غالب و چرت زدن است، که از مراتب ضعیف خواب می‌باشد، و یقینا داخل در عنوان خواب می‌باشد.

بنابراین: معنای جمله (الرجل نیام) یا این است که او حقیقتا خوابیده، و لکن نمی‌دانسته که خوابی که وضو را می‌شکند چیست؟ امّا اینکه وارد در بستر می‌شود و در آن دراز می‌کشد و آماده برای خوابیدن می‌شود، گفته می‌شود او خوابید.

پس بطور کلّی شبهه در فقره اوّل روایت، حکمیّه است و امام علیه السّلام پاسخ دادند خوابی که بر چشم و قلب و گوش غلبه نماید، موجب وضو است.

بنابراین: شبهه دیگری بوجود آمد که خواب غالب بر حواس از چیزهائی است که راهی جز اماره، برای آن وجود ندارد؛ آنگاه بعضی اماره‌های ظنی شامل حرکت دادن چیزی در کنار او، را مطرح کردند و پرسیدند، در صورتی که شکّ در تحقّق خواب داشته باشد، آیا آن حرکت دادن، اماره شرعی بر خواب می‌باشد یا نه؟

امام علیه السّلام پاسخ دادند که آن حرکت دادن، اماره شرعی نیست تا یقین پیدا کند که او حتما خوابیده و چیز روشنی از آن بیابد.

* سپس حضرت امام در رابطه با احتمالات موجود در جمله (فانّه علی یقین من وضوئه)،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۷

می‌فرماید:

- احتمال اوّل، اینکه جزا محذوف باشد، یعنی اگر یقین پیدا نکرد که او حتما خوابیده است، وضو بر او واجب نیست. در این صورت جمله (فانّه علی یقین) صغری و کبری و علّت برای جزا است.

- این احتمال ظاهرترین احتمال‌ها است، و از ان یک قاعده کلّی استفاده می‌شود به این صورت که ظاهر جمله دلالت دارد که امام علیه السّلام در صدد بیان قاعده کلّی بوده است، و ذکر وضو تنها به جهت مورد سؤال بودن آن است، نه اینکه در موضوع حکم دخالت داشته باشد. بلکه امکان دارد گفته شود، با شکّ در قید بودن آن، دست از ظاهر گفتار امام علیه السّلام که (یقین هرگز با شکّ شکسته نمی‌شود) برداشته نمی‌شود. امکان خدشه در هر دو ادعا وجود دارد. چرا؟ زیرا:

۱- در تعلیم قاعده کلّی، با استفاده از اختلاف علّت و معلول، مقتضی سرایت به غیر باب وضو نیست، بلکه این تعلیل زمانی درست است که گفته شود: با توجّه با اینکه مورد روایت، یکی از نواقض وضو (یعنی خواب) است، می‌توان آن را به تمام موارد نقض وضو تعمیم داد.

۲- و امّا ادعای دوّم هم ادعای وجیهی نیست، چرا که کلام پیچیده به چیزی است که صلاحیت قرینه بودن را دارد، و لکن فهم قاعده کلّی از آن ممکن نیست، اگرچه شکّ در قرینه بودن موجود، وجود دارد.

بطور کلّی اخذ به اطلاق، با شکّ در قرینه بودن چیزی که به کلام پیچیده‌شده ممکن نمی‌باشد.

۳- و امّا ادعای اینکه خصوصیت مورد، مهمل است، بخاطر اینکه مناسبت حکم و موضوع، مقتضی الغای خصوصیت می‌باشد، ادعای حقی است برای همه فرض‌هائی که به زودی بیان خواهد شد.

در اینجا شبهه دیگری وجود دارد و آن این است که: براساس این احتمال، جمله (فانّه علی یقین من وضوئه)، صغری برای جمله (و لاـ ینقض الیقین بالشک) است. امام علیه السّلام اراده اجرای استصحاب وضو را کرده است با اینکه استصحاب عدم نیز جاری می‌شود.

یعنی محکوم به استصحاب عدم وقوع خوابی است که ناقض وضو باشد؛ چرا که شکّ در وضو، از شکّ در حاصل شدن نقض‌کننده وضو ناشی شده است و اصالت عدم حصول ناقض، بر استصحاب وضو مقدم است، چنانکه جمله (... تا یقین پیدا کند که حتما خوابیده است) ظهور دارد در اینکه امام علیه السّلام به اصل عدم وقوع خواب تمسّک کرده‌اند؛ با اینکه مقدم بودن یا در عرض همدیگر بودن جریان اصل محکوم بر اصل حاکم، مخالف رأی تحقیقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷۸

ممکن است در پاسخ گفته شود که امام علیه السّلام، در صدد بیان جواب مسئله بوده است بدین معنا که امام می‌خواسته از شکّ در باطل شدن و نشدن وضو پاسخ دهد؛ و پاسخ به صورت فنی نبوده است؛ که واجب نبودن وضو پس از یقین به داشتن وضو و نخوابیدن، نکته‌اش جریان اصل حاکم و یا محکوم است.

بله، علاوه بر پاسخ شبهه، افاده فرموده‌اند که این پاسخ اختصاص به باب وضو ندارد، بلکه ملاک و میزان، نشکستن یقین با شکّ است؛ و این پاسخ مثل پاسخ صاحب فتوی به درخواست‌کننده فتوی در مسئله مشابه است که فتوادهنده خواست قاعده کلّی تعلیم دهد که در تمام موارد مفید باشد و مرادش بیان مسئله علمی فنی و چگونگی جریان اصول و تمییز دادن اصل حاکم از محکوم نبوده است.

در نتیجه؛ چاره‌ای جز بیان نتیجه مسئله و اینکه وضوی یقینی با شکّ در خواب شکسته نمی‌شود، نداشته است. و لکن آیا شکسته نشدن آن به جهت جریان اصل بقای طهارت و یا اصل عدم ناقض بودن چرت برای وضو بوده است؟ چیزی است که مربوط به متقاضی فتوی نمی‌باشد و مراد متقاضی فتوی، تنها بیان تکلیف خود از حیث لزوم دوباره بجا آوردن و عدم لزوم آن بوده است، نه دلیلی که با صناعت و فن فقهی سازگار باشد.

سپس می‌فرماید: گفته نشود که وضو و خواب ضد یکدیگرند، و اصل عدم ضد، اثبات‌کننده وجود ضد دیگر نمی‌باشد؛ و لذا چاره‌ای جز اجرای استصحاب وضو نیست، چرا که پاسخش این است که: شرعا خواب از نقض‌کننده‌های وضو است و از ضدهای تکوینی آن نیست و لذا تسلیم تعبّدی به اینکه نقض‌کننده وضو به وجود نیامد، شرعا تسلیم تعبّدی به باقی بودن وضو است، و شکّ بر باقی بودن وضو را از بین می‌برد.

الحاصل: از مجموع بحث‌هائی که شد، بنابراین احتمال، معنای روایت این است که: اگر یقین پیدا نشد که حتما خوابیده، وضو بر او واجب نیست؛ زیرا او یقین داشته که وضو داشته است و هرکس یقین به چیزی داشته باشد، هرگز یقینش با شکّ شکسته نمی‌شود.

و امّا احتمال دوّم که شاید نزدیکترین احتمال‌ها با روایت باشد، این است که جزای شرط، مقدّر باشد. لکن جزا غیر از آن چیزی است که شیخ انصاری گفته است.

جمله (و الّا)، بازمی‌گردد به جمله (لاـ حتی یستیقن) و جزای مقدّر این است که: اگر پیش از یقین پیدا کردن، وضو واجب باشد

مستلزم نقض یقین با شکّ است و جمله (فانّه علی یقین) قرینه بر جزای مقدّر و بیان برای فساد شکستن یقین با شکّ و لازم آمدن شکستن یقین با شکّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷۹

استفاده قاعده کلّی از این احتمال نزدیکتر و سازگارتر با فهم عرف است.[۱۷۳]

نکته: در تقریرات درس امام خمینی (ره) آمده است که: جمله (فان حرّک الی جنبه شیء ...)

سؤال از وجوب و عدم وجوب وضو در هنگام چرت زدن است. و (لا) یعنی وضو گرفتن بر او واجب نیست، تا یقین پیدا کند که تحقیقا خوابیده است.

و جمله ٠ الا)، به جمله (لا حتی یستیقن) برمی‌گردد، یعنی اگر چنان نباشد و حکم به وجوب وضو بر او نشود، نقض یقین با شکّ لازم می‌آید، و نقض یقین با شکّ جایز نیست.

در این صورت نیازی به تقدیر گرفتن جزی چنانکه شیخ انصاری گفته است نمی‌باشد. با این احتمال، استفاده قاعده کلّی به گونه‌ای که شامل غیر باب وضو شود، آسان‌تر و ظاهرتر است. این احتمال را در سخنان اصولی‌ها ندیدیم.[۱۷۴]

و امّا احتمال سوّم که گفته شد: جزای شرط همان جمله (فانّه علی یقین من وضوئه) است. در این صورت باید تقدیری در جمله وجود داشته باشد؛ مثل اینکه گفته شود که واجب است که بنا بر یقین از وضویش بگذرد و یا اینکه گفته شود که: بر یقین از وضوی خودش جاری کند، و یا اینکه آن جمله، کنایه از لزوم بنای عملی بر یقین باشد.

امّا این سخن که جزای شرط، خود جمله فانّه علی یقین من وضوئه، است بدون اینکه با تأویل جمله خبری به جمله انشائی، تقدیری در نظر گرفته شود، در نهایت ضعف است، چرا که اگر جمله مذکور با انگیزه انشاء صادر شده باشد، معنایش این می‌شود که: یقین به وضو را تحصیل کن. با اینکه برانگیختن به تحصیل یقین، خلاف مقصود است. و یا اینکه مراد از صدور جمله، انشای تحقّق یقین در زمان شکّ باشد، که آن یقین از حیث اعتبار و تعبّد، محقّق گردیده است.

این مراد و مقصود از صدور آن جمله، با جمله (و لا تنقض الیقین بالشکّ) مناسب نیست؛ زیرا اعتبار لغو کردن شکّ، با اعتبار باقی بودن آن، ضد یکدیگرند، و تأویل جمله‌های خبری به جمله‌های انشائی، موجب نمی‌شود که معنای آن جمله (واجب است بنا گذاشتن) و یا (واجب است عمل کردن برطبق یقین به وضو) شود؛ چنانکه با دقت در جمله‌های خبری مشابهی که به انگیزه انشاء صادر شده‌اند، آشکار می‌شود.

و امّا احتمال چهارم که گفته شد: جزای شرط جمله و لا ینقض الیقین أبدا بالشك، باشد، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۰

جمله فانّه علی یقین، زمینه برای پاسخ باشد:

۱- احتمالی است که از احتمال دوّم قوی‌تر است و از اشکال‌های وارد بر احتمال دوّم مصون‌تر است.

۲- اشکالی که بر احتمال دوم وارد شده است که با وجود اصل سببی، اصل مسببی اجرا می‌شود، وارد نمی‌باشد؛ چرا که در این صورت جمله (لا ینقض الیقین ابدا بالشک) کبری برای جمله (فانّه علی یقین من وضوئه) نمی‌باشد، بلکه برای جمله (فان لم یستیقن انّه قد نام) می‌باشد که در تقدیر است، و از این جمله مقدّر چنین فهمیده می‌شود که او بر یقین خودش (که نسبت نخوابیدن است) باقی است، با اینکه نخوابیدن مورد فرض بوده است. دقت فرمائید.

امّا این احتمال، خلاف ظاهر است؛ چرا که خالی از (فاء) است و جمله (فانّه علی یقین) که با (فاء) شروع گردیده بدون دلیل است، و توطئه و زمینه بودن مخالف اسلوب و شیوه کلامی و سخن گفتن است، و ارتباط برقرار کردن شرط، یعنی جمله (و ان لم یستیقن انّه قد نام) با جزا نیاز به تأویل دارد.

بنابراین دو احتمال، اگرچه جمله (و لا ینقض) حامل کبری کلّی نیست و لکن با لغو کردن ویژگی عرفی و مناسبت حکم و موضوع، امکان استفاده کبرای کلّی وجود دارد.

بدیهی است که عرف، یقین را مبرم و مستحکم می‌بیند؛ که با شکی که ابرام و استحکام ندارد، شکسته نمی‌شود.[۱۷۵]

* توجیه جناب شیخ انصاری در اختصاص داشتن حجیّت استصحاب به شکّ در رافع چیست؟

ایشان برای استدلال بر حجیّت استصحاب بر مبنای روایت، به دو گروه از روایات تمسّک کرده است:

۱- به عموماتی که به صورت کلّی دلالت بر اعتبار و حجیّت استصحاب می‌کنند و به موضوع خاصی مربوط نمی‌شوند، مثل: لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ.

۲- روایاتی که بیان‌کننده حکم استصحاب نسبت به موضوعات خاص‌اند از جمله روایت: اذا استیقنت انّک توضّأت فایّاک ان تحدث وضوء حتی تستیقن انّک احدثت.[۱۷۶]

حال: روایت‌هایی که نسبت به موضوعات خاص وارد شده‌اند، دلالت روشن دارند بر حجیّت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۱

استصحاب در خصوص شکّ در رافع، و لکن نظر معروف در مورد عمومات این است که: دلالت بر حجیّت استصحاب در تمام موارد دارند و حجیّت استصحاب اختصاصی به شکّ در رافع ندارند.

امّا اگرچه مشهور بر حجیّت استصحاب در تمام موارد به عمومیات استدلال کرده‌اند، لکن در این استدلال جای تأمل وجود دارد، که باب این تأمل را محقّق خوانساری گشوده است. می‌گوید:

حقیقت (نقض) عبارتست از رفع هیئت اتصالی، چنانکه (نقض حبل)، همان باز کردن ریسمان است، که هیئت اتصالی آن از بین می‌رود.

سپس می‌فرماید: به فرض که انتساب نقض به یقین مجازی باشد، نزدیکترین مجاز به آن عبارتست از رفع چیز ثابت. این رفع: گاهی بر مطلق دست کشیدن از چیزی، اطلاق می‌شود، حتی اگر دست کشیدن به جهت عدم اقتضای استمرار در ان باشد، پس از اینکه اخذ به آن یقینی شده بود.

بنابراین: مراد از (نقض)، استمرار ندادن یقین و بنای عملی را بر نبودن آن گذاشتن است، پس از آنکه یقین بوجود آمده بود.

باتوجّه به مطالب فوق:

۱- یا از (نقض) مطلق رها کردن عمل و ترتیب اثر ندادن اراده می‌شود که در این صورت یقین شکسته شده عام است و شامل هر یقینی می‌شود.

۲- و یا از (نقض)، معنای ظاهری آن اراده می‌شود که تعلّق نقض، اختصاص به چیزی پیدا می‌کند که شأنیّت استمرار در ان باشد؛ و نقض و شکستن به مواردی اختصاص پیدا می‌کند که این معنا در آن یافت شود.

مخفی نماند که این معنای دوّم، بر معنای اوّل ترجیح دارد، چرا؟ زیرا: فعل خاص، برای متعلّق عام، نقض مخصّص می‌شود، چنانکه گفته می‌شود: هیچ‌کس را نزن، که این زدن قرینه است بر اینکه نهی عام، اختصاص به زندگان دارد، و عمومیت آنکه شامل مردگان هم می‌شود، قرینه بر اراده کردن مطلق زدن بر مردگان، مثل سایر جامدات نمی‌باشد.

سپس می‌فرماید: توهّم پیش نیاید که در این صورت نیاز است به اینکه باید در (یقین) تصرّف به عمل آمده، و از یقین، متیقّن، یعنی چیز یقینی اراده شود. چرا؟ زیرا به‌هرحال تصرّف لازم است؛ چونکه نقض اختیاری قابلیت نهی شدن را دارد.

به‌هرتقدیر: نقض به خود یقین تعلّق نمی‌گیرد، بلکه مراد، شکستن چیزی است که فرد نسبت به آن یقین داشته است، که آن چیز فی المثل طهارت قبلی بوده است، و یا اینکه مراد از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۲

شکستن، احکام یقین است، و مراد از احکام یقین هم احکام خود وصف یقین نیست. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که حکمی شرعی بر خود صفت یقین حمل گردیده قطعا با شکّ، یقین رفع شده است؛ مثل کسی که نذر کرده است در مدتی که یقین به زنده بودن زید دارد کاری انجام دهد.

پس: با شکّ به زنده بودن، یقین که صفت متضاد نفسانی با شکّ است، از بین می‌رود و دیگر وجود ندارد.

بنابراین مراد احکام متیقّن است که از حیث یقین برای آن ثابت است، و این احکام مثل خود متیقّن دارای دوام و استمرار شأنی می‌باشند و جز با رافع برطرف نمی‌شوند. چرا؟ زیرا جواز نماز خواندن با وضو، چیز مستقرّ و ثابتی است، تا اینکه ناقض آن بوجود آید.

علی‌ای‌حال: یا مراد، نقض و شکستن متیقّن است و مراد از نقض، دست کشیدن از مقتضای متیقّن است، و یا مراد شکستن احکام متیقّن است. یعنی احکامی که از جهت یقین به متیقّن برای آن ثابت می‌باشند. که در این صورت مراد از (نقض) دست کشیدن از آن احکام می‌باشد.

* نظر حضرت امام در رابطه با این فرموده شیخ انصاری که انتساب نقض به یقین به اعتبار مبرم بودن متعلّق یقین است چیست؟

به ضعف‌هائی که در کلام شیخنا وجود داشته اشاره کرده می‌فرمایند: یقین:

۱- گاهی به عنوان وصف نفسانی که قائم به نفس است، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، مثل تشنگی، گرسنگی، ترس و غم که از صفت‌های قائم به نفس‌اند، بدون اینکه آن نسبت آنها به خارج ملاحظه شود، شکّ و ظنّ نیز همین گونه است.

۲- و لکن گاهی یقین، شکّ و ظنّ، از حیث نسبتشان به خارج مورد ملاحظه قرار می‌گیرند که در این صورت: یقین، به کشف تام، کشف از متعلّق خود می‌کند، ظنّ، کشف ناقص می‌کند؛ و شکّ اصلا کشف‌کننده نیست، بلکه شکّ به خارج نسبت داده می‌شود که نسبت آن به خارج تردید است.

سپس می‌فرمایند: بدون اشکال، یقین به حسب ملاحظه اولی، ممتاز از ظنّ و شکّ به وسیله ابرام و استحکام و عدم آنها نمی‌باشد؛ بلکه ابرام و استحکام به حسب این ملاحظه تنها در چگونگی قیام آنها به نفس از حیث مبادی ابرام و استحکام می‌باشد.

گاهی مبادی حصول و بوجود آمدن شکّ قوی است به نحوی که به آسانی قابل زوال نیست، و مبادی حصول قطع و یقین بقدری ضعیف است که با کمترین ایجاد شکّ از بین می‌رود، البته گاهی هم به عکس است و به آسانی زائل نمی‌شود.

به‌هرحال آسان زایل شدن این اوصاف و یا سخت زایل شدنشان، تابع مبادی حصول آنها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۳

می‌باشد.

در این ملاحظه، یقین مبرم‌تر از شکّ و ظنّ نیست؛ و لکن با ملاحظه دومی، یعنی نسبت آنها به خارج، یقین ذاتا مبرم و محکم است و حال آنکه شکّ و ظنّ این‌چنین نیست. مثل اینکه:

۱- یقین ریسمان سخت تابیده‌ای است که یک طرف آن به نفس و طرف دیگر آن به متیقّن وصل است، و ریسمانی مبرم است که محکم بافته شده است، گرچه مبادی بوجود آمدن آن ضعیف و غیر محکم باشد.

۲- امّا ظنّ و شکّ برعکس آن بوده، و به حسب نسبت به جهان خارج محکم و مبرم نیستند، گرچه مبادی بوجود آمدن آنها محکم و قوی باشد.

الحاصل: تمایز یقین از شکّ در اینکه یقین مثل ریسمان مبرم است، و نه شکّ، تنها به حسب تعلّق آنها به خارج است.

امّا عمل کردن برطبق یقین، خارج از حقیقت یقین است، بلکه از آثار و احکام عقلی یا عقلائی یقین است.

ابرام و استحکام یقین بر وفق عمل برطبق آن نیست، بلکه عمل برطبق یقین تابع ابرام و استحکام است.

همچنین ابرام و استحکام یقین و اینکه یقین مثل ریسمان سخت تابیده شده است و شکّ چنین نیست، این ابرام و استحکام ربطی و یا ارتباطی با متیقّن نـدارد، بلکه این‌ها از مقتضاهای ذات یقین است، خواه به چیز مبرم تعلّق بگیرد یا به غیر مبرم. چنانکه شکّ به هر چیزی که تعلّق بگیرد غیر مبرم است.

بنـابراین: این سـخن شـیخ انصـاری که گفته‌انـد: انتسـاب نقض به یقین به اعتبار مبرم بودن متعلّق یقین است، سـخن درستی نیست و اسـناد نقض به یقین به اعتبار ذاتش می‌باشـد که دارای ابرام و اسـتحکام است و آن مثالی که ذکر فرمودند که زنده بودن زید متیقّن اسـت، لکـن شـکّ در زنـده بـودن او بوجـود آمـده، مثـال معنـاداری نیسـت. چرا؟ زیرا: حکـم بـه حرمـت نقض زنـده بـودن زید بی‌معناست.[۱۷۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۴

تلخیص المطالب

* جناب شیخ شما برای اختیار کردن قول نهم و حجیّت جریان استصحاب در شکّ در رافع و نه در شکّ در مقتضی، و ملاک قرار دادن آن در باب استصحاب چه دلیلی دارید؟

۱- دلیل اوّل ما اجماع علماء است، یعنی علماء اتفاق نظر دارند بر اینکه عند الشک فی الرافع، یجری الاستصحاب.

* گواهتان بر این مطلب چیست؟

یکی سـخن صاحب مبادی است که می‌فرماید: الاستصـحاب حجة مطلقا، یعنی استصـحاب حجّت است، چه شکّ ما در رافع باشد و چه در مقتضی.

صاحب مبادی برای این مدّعی دلیل می‌آورد به اینکه علماء به هنگامی که یک حکمی در رابطه با یک موضوعی ثابت شد و ما در بقاء آن شکّ کردیم، مادامی که مزیلی نیامده است، آن حکم ما سبق را استصحاب می‌کنیم.

* چه استفاده‌ای از این سخن صاحب مبادی می‌شود؟

- یکی اجماع علماء است بر اینکه عند الشک فی الرافع، یجری الاستصحاب که این همان ادعای ماست.

- یکی اینکه صـاحب مبـادی بـا این دلیـل که اجمـاع العلماء، استصـحاب عنـد الشک فی الرّافع است اثبات‌کننـده آن ادعا که مطلق الاستصحاب را حجّت می‌داند، نمی‌باشد، چرا که دلیل با مدّعی مطابقت ندارد.

* جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

می‌گوئیم اینکه شـما می‌گوئیـد: علماء اجماع دارنـد بر اینکه عند الشک فی الرّافع یجری الاستصـحاب درست است، ما هم همین را می‌گوئیم، و لکن ملازمه‌ای بین این دلیل با آن مدّعی وجود ندارد.

۲- دلیل دوّم ما بر حجیّت استصـحاب در شکّ در رافع اسـتقراء است، یعنی: اگر شـما از ابتدای مطالب فقه که طهارت باشد تا پایان آنکه دیات است، تتبع کنید، خواهید دید که هرکجا موردی از قبیل شکّ در رافع پیش آمده از استصحاب استفاده شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۵

بله، درست است که این امور از موارد شخصیه است که هرکجا پیش آمده از استصحاب استفاده شده است، و لکن با تتبع در موارد جزئیّه است که انسان به قوانین کلیه دست پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر: دومین دلیل ما بر این تفصیل، استقراء است که از یک صغری و کبری تشکیل شده است.

* صغرای دلیلتان چیست؟

همين تتبعى است كه در فقه صورت داده به اين نتيجه مى‌رسيم كه در كليه موارد شكّ در رافع شرع مقدس حكم به بقاء ما كان نموده است تا آنجا كه حتى يك مورد هم خلاف اين عمل را مشاهده نكرده‌ايم، مگر در مواردى كه يكى اماره ظنّيه معتبر برخلاف حالت سابقه اقامه شود، كه در اين صورت اماره از باب تقديم دليل بر اصل، بر استصحاب مقدم است.

فى المثل: شخصى بول كرده و بدون استبراء از بول موضع را تطهير كرده است، پس از مدتى مى‌بيند كه رطوبتى از او خارج شد، شكّ مى‌كند كه: آيا بول است تا موجب نجاست بدن و لباس او شود و يا اينكه رطوبت ديگرى است؟

در اينجا با وجود اينكه حالت سابقه طهارت است، استصحاب نكرده و حكم به بقاء ما كان ننموده‌اند، و اين نه به خاطر عدم حجيّت استصحاب است. چرا؟ چون اگر استصحاب هم مورد نزاع باشد و لكن حجيّت قاعده طهارت جارى بحث ندارد معذلك در اينجا از اين قاعده هم استفاده نشده است.

* سر مطلب چيست؟

اين است كه: در اينجا پاى اماره ظنّيه در ميان است و آن غلبه است، بدين معنا كه غالبا در خارج، پس از بول مقدارى از ذرات و اجزاء آن در مخرج مى‌ماند و چنانچه استبراء نشود، خودبخود خارج مى‌شود. اين غلبه موجب ظنّ به بوليت است و حضرات اين ظهور حال را كه ظنّ‌آور است بر اصل استصحاب مقدم داشته‌اند.

* كبراى دليلتان چيست؟

اولا: چنين استقرائى مفيد يقين بوده و حجيّت دارد.

ثانيا: اگر استقراء در باب بيّنه در موضوعات مفيد يقين باشد، پس در ما نحن فيه به طريق اولى مفيد قطع مى‌باشد. چرا كه در باب بيّنه، مادّه نقض دارد و آن نقض به باب شهادت بر زنا

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۸۶

است كه بايد چهار شاهد عادل شهادت دهند و دو شاهد كافى نيست.

معذلك در آنجا استقراء را مفيد قطع دانسته‌اند، و لذا در ما نحن فيه كه يك ماده نقض هم ندارد، استقراء به طريق اولى يقين‌آور است.

۳- مهم‌ترين دليل ما براى حجيّت استصحاب در شكّ رافع، اخبار و روايات است كه مستفيضه‌اند، يعنى تعدادشان از سه حديث بيشتر است و لكن به حد تواتر نرسيده‌اند. از جمله اين احاديث روايت اوّل يا صحيحه اولاى زراره است.

* در تبيين مطلب بفرمائيد كه سؤال زراره از امام عليه السّلام چيست؟

اين است كه شخصى وضو دارد و آماده نماز است لكن قبل از شروع و ورود به نماز يك يا دو چرت بر او عارض مى‌شود، آيا وضوى او باطل شده و بايد دوباره وضو بگيرد و يا اينكه با يك يا دو چرت وضو باطل نمى‌شود؟

* شبهه سائل در اين سؤال از چه جهت است؟

از اين جهت است كه آيا نوم بر خفقه يعنى چرت هم صدق مى‌كند يا نه؟ نه اينكه مى‌داند كه خفقه نوم نيست و لكن نمى‌داند از مصاديق مبطلات هست يا نه؟ خير، مى‌خواهد بفهمد كه آيا خفقه از مصاديق نوم است تا مبطل وضو باشد يا نه؟

* امام در پاسخ چه مى‌فرمايد؟

مى‌فرمايد: لا حتى يستيقن انّه قد نام، يعين، مادامى كه يقين به نوم حاصل نشده است، وضو بر او واجب نيست.

* پس بحث در كجاست؟

در عبارت بعدى امام است كه مى‌فرمايد: و الّا فانّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين ابدا بالشك، و لكن ينقضه بيقين آخر.

الحاصل: جاى ترديد نيست كه اين حديث دلالت دارد بر استصحاب وضو عند الشك فى النوم.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا همین مقدار از این حدیث استفاده می‌شود که اگر آدم متوضی شکّ کرد که آیا خواب بر او مستولی شده است یا نه، استصحاب بکند وضو را، تا اینکه حدیث اختصاص داشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۷

باشد به مورد خودش که وضو است؟ یا اینکه نه، حدیث مفید یک قاعده کلّی به ماست، بدین معنا که: در هرجا از ناحیه رافع به شکّ افتادی، حالت سابقه را استصحاب کن، چه در وضو باشد، چه در مالکیت و چه در زوجیت و امثالهم ...؟

* پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

این است که: حدیث را می‌توان بر سه‌گونه معنا کرد، که در نتیجه بر یک معنا مفید قاعده کلیه است، و بر دو معنا اگرچه مؤید مطلب ماست و لکن مفید قاعده کلیه نیست.

* معنای اوّل ایشان از حدیث مزبور چیست؟

این است که: و الّا مرکب از ان شرطیه و لای نافیه است و جمله شرطیه می‌باشد و معنایش این است که:

- اگر این متوضّی یقین حاصل نکرد بر اینکه نومی بر او عارض شده است؛ در اینجا بلافاصله جای جزی را خالی دیده، برای ما سؤال پیش می‌آید که پس جزای این جمله شرطیه امام کجاست؟

- ما در پاسخ می‌گوئیم: حذف شده است، یعنی اصل شرط و جزا این بوده است که: و ان لم یستیقن انّه قد نام، فلا یجب علیه الوضوء، که جزا حذف است.

* کدامیک از عبارات حدیث بعنوان صغری و کبری علّت جزی و قائم مقام آن شده‌اند؟

۱- ان لم یستیقن انه قد نام فانّه باق علی یقین من وضوئه. (صغری)

۲- و لا ینقض الیقین بالشکّ ابدا. (کبری)

فان لم یستیقن انّه قد نام فلا ینقض الیقین بالشکّ. (نتیجه)

به عبارت دیگر: وقتی گفته می‌شود جزای محذوف، فلا- یجب علیه الوضوء می‌باشد، سؤال می‌شود علتش چیست؟ پاسخ داده می‌شود: فانه علی یقین من وضوئه.

به عبارت دیگر: فرض این است که این شخص به وضو، یقین داشته است، که از فلا- ینقض هم می‌فهمیم که این یقین به وضو با شکّ شکسته نمی‌شود.

حال سؤال اساسی در اینجا این است که: این (ال) در کبری یعنی لا ینقض الیقین که می‌گوید: یقین با شکّ، شکسته نمی‌شود، عهد ذکری است و یا جنس است؟

به عبارت دیگر: این یقین در کبرای یقین به چیست؟ آیا همان یقینی است ک در صغری ذکر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۸

شده است و می‌گوید: فانّه علی یقین من وضوئه است که می‌گوید: او یقین به وضو داشته است، و این یقین به وضو نباید با شکّ منتقض بشود؟ و یا اینکه (ال) جنس است، بدین معنا که بطور کلّی جنس یقین نباید با شکّ منتقض شود؟

* پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

می‌فرماید: ما دو شاهد می‌آوریم بر اینکه این (ال)، ال، جنس است و نه عهد ذکری.

۱- یکی اینکه عرف از این صغری و کبری، کلّی می‌فهمد، و لو قید من وضوئه دارد و فرموده است: انه علی یقین من وضوئه.

یعنی: ابتداء به ذهن می‌آید که چون یقین را با قید من وضوئه آورده، پس (الیقین) بعدی، همان یقین به وضوء بوده و ذکری است.

و لکن عرف ان قید را ملغی حساب می‌کند.

به عبارت دیگر: عرف قید من وضوئه را ملغی کرده و فانّه علی یقین، را ملاک قرار داده می‌گوید: و لا ینقض الیقین بالشکّ.

حال: با ملغی شدن قید، دو عبارت صغری و کبری مفید قاعده کلّی می‌شود، مثل اینکه: به بیماری بگویند که چون سرما خورده‌ای انار ترش نخور چرا که برای تو ضرر دارد. عرف، قید انار را در اینجا برمی‌دارد، چونکه ملاک را ترش بودن آن می‌داند.

به عبارت دیگر: عرف می‌فهمد که این ترشی است که برای سرماخوردگی بد است، منتهی از آنجا که مبتلا به این شخص انار بوده و بیشتر انار می‌خورده است طبیب اسم انار را برده است و الا مرادش ترش بودن است.

حال: در ما نحن فیه نیز چون مبتلا به سائل، وضو بوده است، امام علیه السّلام اسم وضو را برده است وگرنه ملاک همان یقین داشتن است، بدین معنا که هرکجا یقین داشتی، یقینت را با شکّ نشکن.

ثانیا: اگر ما قید را الغاء نکرده و آن را هم در صغری و هم در کبری، هر دو حفظ کنیم، بدین معنا که (ال) را در اینجا، عهد ذکری بگیریم و عبارت را این‌گونه معنا کنیم که: چون یقین به وضو داشتی نباید آن را با شکّ منتقض کنی، علّت یک حکم تعبّدی خواهد بود.

به عبارت دیگر: اگر این صغری و کبری را علّت برای یک مورد خاص قرار دهیم، علّت و یا حکم تعبّدی می‌شود. یعنی شارع تعبدا می‌فرماید کسی که وضو دارد، نباید آن یقین به وضو را با شکّ از دست بدهد، و این تعلیل به یک امر تعبّدی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۹

و امّا اگر قید من وضوئه را ملغی کنیم باقی می‌ماند انه علی یقین، بدین معنا که این آدم دارای یقین است و یقین به لحاظ عقلی نباید با شکّ شکسته شود. که در اینجا علّت ارتکازی است.

یعنی آنچه در عقل عقلای عالم رسوخ کرده و مرتکز در عقل آنهاست این است که: کسی که به چیزی یقین دارد و سپس شکّ بر او عارض شود نباید یقینش را با شکّ از دست بدهد.

علی‌ای‌حال: از آنجا که علّت باید عقل‌پسند و دلنشین باشد و قانونیّت داشته باشد، معمولا- تعلیلهائی که افراد حکیم می‌آورند ارتکازی است.

و لذا تعلیل امام در این خطاب باید بگونه‌ای معنا شود که ارتکازی به حساب آید، و این راهی ندارد جز اینکه قید من وضوئه را در صغری و کبری ملغی کرده و تمام الملاک را همان یقین سابق قرار دهیم.

* جناب شیخ تا اینجا بحث بر این بود که اگر قید من وضوئه ملغی شود مفید قاعده کلّی است و چنانچه ملغی نشود مختص به مورد وضو است، به نظر شما این قید من وضوئه باید ملغی شود یا نه؟

به نظر من به دو جهت بله، باید ملغی شود:

۱- اینکه فهم عرف از این‌گونه صغری و کبری، با قطع نظر از قید آن، کلّی است.

۲- اینکه حفظ قید من وضوئه در صغری و کبری، سبب تعبّدی شدن علّت می‌گردد و لکن حذف آن سبب ارتکازی شدن علّت می‌شود که در میان عقلای عالم متداول است.

و لذا ما می‌خواهیم کاری بکنیم که تعلیل امام در این عبارت ارتکازی باشد و آن صورت نمی‌پذیرد، مگر با الغای قید من وضوئه.

نتیجه اینکه: وقتی قید من وضوئه در این صغری و کبری ملغی شد، معنایش این می‌شود که:

اگر تو یقین به نوم پیدا نکردی، وضو بر تو واجب نیست. چرا؟ زیرا قبلا- یقین داشتی و یقین قبلی تو نباید با شکّ بعدی شکسته شود. و هذا اعطاء قاعدهٔ کلیهٔ. منتهی: چون موردش از قبیل شکّ در رافع است، قاعده کلیه‌ای هم که از آن برداشت می‌شود، متناسب با مورد است.

يعنى هرجا كه از اين‌گونه شكّ‌ها پيش آمد كه نامشان شكّ در رافع است به آن اعتنا نكرده يقينتان را حفظ كنيد.

اين بود نحوه استدلال و برداشت قاعده كليه از اين حديث.

* جناب شيخ اگر كسى بگويد لازم نيست كه گفته شود جزا در اينجا حذف شده و اين صغرى و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۹۰

كبرى را جانشين آن كنيم، بلكه فانه على يقين من وضوئه خودش جزا مى‌باشد. و الّا؛ يعنى و ان لم يستيقن انه قد نام، فليبق على وضوئه، چه پاسخ مى‌دهيد؟

مى‌گوئيم: اين حرف درست نيست و ما ناگزيريم كه در اينجا قائل به همان صغرى و كبرى شده، آنها را علّت براى جزا و قائم مقام آن قرار دهيم، نه اينكه مستقيما آن را جزا بدانيم. چرا؟ زيرا فانّه على يقين، ظهور در تعليل دارد و نه در امر.

و به عبارت ديگر: معناى فانّه على يقين اين نيست كه او بايد بر روى وضويش باقى بماند، بخاطر اينكه امر نيست و نفرموده كه فليبق على يقينه بلكه فرموده فانّه على يقين من وضوئه.

* جناب شيخ احتمال دوّم چيست؟

اين است كه اگر قيد من وضوئه را ملغى نكرده بلكه آن را در صغرى حفظ كنيم، در اين صورت (ال) در كبرى يعنى لاـ ينقض اليقين، (ال) عهد ذكرى مى‌شود، و وقتى ال در اينجا عهدى شد، ديگر استدلال به اين حديث موهن مى‌شود. چرا؟ زيرا در اين صورت بعيد نيست كه حديث تنها به مورد خودش اختصاص داشته باشد.

يعنى: اين فرد يقين به وضو داشته و نبايد يقين به وضو را با شكّ شكست و لذا استفاده عموم از اين حديث سست مى‌شود.

* جناب شيخ اگر گفته شود، و لو ما قيد من وضوئه را در صغرى هم حفظ بكنيم، (ال) ظهور دارد در جنس، چه؟

مى‌گوئيم:

اولا: (ال) در هيچ‌يك از معانى خود ظهور ندارد، و لذا ممكن است عهدى باشد و ممكن است براى جنس باشد و امكان دارد براى استغراق باشد و ...

ثانيا: برفرض كه (ال) فى حد نفسه ظهور در جنس داشته باشد، و لكن به قرينه اينكه در صغرى قيد من وضوئه ذكر شده است، (ال) در كبرى مى‌شود، عهد ذكرى و لذا:

۱- اگر قيد من وضوئه در صغرى ملغى شود، چنانكه دو شاهد هم بر اين مطلب ذكر كرديم، (ال) اليقين مى‌شود (ال) جنس و مفيد قاعده كليه است.

۲- و اگر اين قيد ملغى نشود، (ال) در كبرى، ظهور پيدا مى‌كند در عهد ذكرى، و ديگر مفيد قاعده كليه نخواهد بود و به مورد وضو اختصاص خواهد داشت.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۹۱

* جناب شيخ اگر اشكال شود كه در استدلال به اين صحيحه، چنانچه كبرى يعنى لا ينقض اليقين ابدا بالشك، قضيه كليه بحساب آيد داخل مى‌شود در سلب العموم. به عبارت ديگر: شما گفتيد:

اليقين كلّى است، و حال آنكه (حرف لاـ) داخل شده است ب اين كلّى وقتى حرف نفى بر كلّى وارد شود، مى‌شود سلب العموم، نتيجه سلب العموم هم سالبه جزئيّه است و نه سالبه كليه.

فى المثل معناى لم اخذ كلّ دراهم، اين است كه من تمام پولها را برنداشتم، نتيجه اين حرف اين است كه: برخى دراهم را برداشتم، لكن برخى از آنها را برنداشتم.

در ما نحن فيه نيز حرف لا، بر سر كبراى كلّى شما يعين ينقض اليقين وارد شده است كه معناى عبارت اين مى‌شود كه: برخى يقينها

را با شکّ نقض بکند و بعضی را نه، و این می‌شود سالبه جزئیّه و حال آنکه ما در اینجا سالبه کلیه می‌خواهیم بدین معنا که معنای عبارت باید این بشود که هیچ یقینی را نباید با شکّ نقض بکند، نه اینکه بعضی‌ها را نقض نکند، چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم که ما قضیه (لا ینقض ...) را کلیه قرار دادیم، کلیه بودن را با همان سلب درست کردیم، نه با قطع‌نظر از حرف سلب.

بله، اگر قضیه با قطع‌نظر از حرف سلب، کلّی باشد و سپس حرف سلب بر سر آن درآید نتیجه‌اش سالبه جزئیّه است. فی المثل: اخذت کلّ الدراهم، یک قضیه کلیه است، حال اگر لم روی آن بیاید و بشود لم اخذ کلّ الدراهم، تبدیل می‌شود به سالبه جزئیّه.

پس: ما عموم را با همان سلب و نفی درست کرده‌ایم، نه اینکه سلب و نفی را بر عموم داخل کرده باشیم.

به عبارت دیگر: گاهی عموم تحت سلب است، یعنی یک قضیه عام و کلّی داریم مثل اخذت کلّ الدراهم که حرف سلب یا نفی لم بر سر آن می‌آید لم اخذ کلّ الدراهم، و لذا تبدیل می‌شود به سالبه جزئیّه.

گاهی عموم تحت سلب نیست، بلکه مستفاد از سلب است، چنانکه نکره در سیاق نفی مثل:

لا رجل فلی الدار و یا ما رأیت احدا، این‌چنین بوده و مفید عموم است. البته، رجل واحد، عمومیت ندارد، بلکه جنس‌اند و نکره و لکن ما عمومیت را از همین سیاق نفی می گیریم.

به عبارت دیگر: الیقین در ما نحن فیه، عام نیست، بلکه جنس است و لکن به همراه حرف سلب و نفی لا، مفید عموم می‌شود. و لذا: این سلب العموم نمی‌شود، بلکه عموم السلب می‌شود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۲

و عموم السلب، سالبه کلیه است.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که این (ال)، ال جنس نیست، بلکه (ال) استغراق است و لذا الیقین یعنی تمام یقینها.

به عبارت دیگر: وقتی (ال) استغراق شد، با قطع نظر از حرف سلب، الیقین خود مفید عموم است. وقتی الیقین مفید عموم شد، سلب داخل شده است بر عموم.

به عبارت دیگر: لا ینقض کلّ یقین بالشک، یعنی هر یقینی را با شکّ منتقض نکند، که این سالبه جزئیّه است، بعضی از یقین‌ها را منتقض بکند، بعضی یقین‌ها را منتقض نکند.

می گوئیم:[۱۷۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص۲۹۲

(ال)، استغراق نیست، بلکه ظهور در جنس دارد، وقتی ظهور در جنس داشت، از قبیل نکره در سیاق نفی است و نه عام تحت السلب.

یعنی: از قبیل: لم اخذ کلّ الدراهم نیست، بلکه از قبیل ما رأیت رجلا هست و مفید سالبه کلیه است.

ثانیا: به فرض که (ال) استغراق باشد و لکن قرائن فراوانی وجود دارد که مراد از لا ینقض سالبه کلیه است و نه سالبه جزئیّه.

* این قرائن کدام‌اند؟

۱- یکی از قرائن این است که اگر (ال) استغراق گرفته شود، تعلیل امام، تعلیل به امر تعبّدی می‌شود و حال آنکه تعلیل باید به امر ارتکازی باشد.

به عبارت دیگر: اگر (ال) را استغراق بگیرید معنای عبارت این می‌شود که: این آدمی که یقین داشته است به وضو و لکن اکنون نمی‌داند که خواب بر او غلبه کرده است یا نه، انّه علی یقین، و وضو بر او واجب نیست.

چرا؟ زیرا او یقین به وضو داشته و نباید تمام یقین‌ها را بشک منتقض کند، بلکه بعضی یقین‌ها را باید منتقض کند و این تعلیل،

تعبّدی است.

امّا اگر عبارت را سالبه كليه معنا كنيم، تعليل به امر ارتكازى مى‌شود، بدين معنا كه: اين آدم يقين به وضو داشته و قانون در عالم عقل و عقلاء اين است كه: يقين را نبايد با شكّ منتقض نمود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۹۳

پس اگر آن را سالبه جزئيّه معنا كنيم (ال) مى‌شود عهد ذكرى و اگر آن را سالبه كليه معنا كنيم مى‌شود ارتكازى و هذا هو الحق. و لذا به فرض هم كه (ال) استغراقى باشد، و لكن بايد عبارت را سالبه كليه معنا نمود. چنانكه مشابه آن را در بسيارى از جاها داريم.

فى المثل: كسى پشت سر رسول خدا نماز مى‌خواند، فكر كرد كه نماز چهار ركعتى سه ركعتى خوانده شد، سؤال كرد، انسيت يا رسول الله، ام قصر فى الصلاة؟ رسول اللّه فرمود: كلّ ذلك لم يكن. حال شما كلّ ذلك لم يكن را سالبه كليه معنا مى‌كنيد يا سالبه جزئيه؟

اگر سالبه جزئيّه معنا كنيد، معناى آن اين مى‌شود كه همه اين‌ها را كه شما گفتيد نشده است.

يعنى: بعضى‌هايش صورت گرفته يا قصر يا فراموشى، و حال آنكه اين با شأن رسول خدا سازگار نيست، يعنى نه ايشان سهو و نسيان كرده، نه نماز قصر شده است. و لذا بايد آن را سالبه كليه معنا نمود و گفت: نه، هيچ‌يك از اين‌ها كه شما گفتيد نشده است.

يعنى: نه نماز قصر شده و نه من چيزى را فراموش كرده‌ام.

به عبارت ديگر: درحالى‌كه عام تحت سلب است و بايد آن را سالبه جزئيّه معنا نمود، مع‌ذلك آن را سالبه كليه معنا مى‌كنيم.

۲- يكى ديگر از قرائن كلمه (ابدا) در لا ينقض اليقين ابدا، مى‌باشد. يعنى اگر شما عبارت را سالبه جزئيّه بگذاريد، ابدا ديگر بى‌معنا خواهد بود. و لذا بايد عبارت را سالبه كليه معنا كنيم تا با تأكيد ابدا، سازگارى داشته باشد.

از اين گذشته، امام اين مطلب را در ضرب القاعده فرموده است، و لذا اگر عبارت را سالبه جزئيّه معنا كنيد با مقام ضرب القاعده سازگار نيست.

پس بايد آن را سالبه كليه معنا كنيم تا با مقام ضرب القاعده نيز سازگار باشد.

الحاصل: به فرض كه (ال) استغراق باشد، قضيه مزبور هم از قبيل عام تحت سلب باشد و نه نكره در سياق نفى، براساس قرائن موجود بايد عبارت لا ينقض اليقين را سالبه كليه معنا نمود. و نه سالبه جزئيّه.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۹۴

متن

و منها: صحيحة اخرى لزرارة- مضمرة ايضا-: «قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شى‌ء من المنى، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، و نسيت أنّ بثوبى شيئا و صلّيت، ثمّ إنى ذكرت بعد ذلك؟

قال (ع): تعيد الصلاة و تغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنّه قد أصابه، فطلبته و لم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال (ع): تغسله و تعيد.

قلت: فان ظننت أنّه أصابه و لم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا فصلّيت فرأيت فيه؟

قال: تغسله و لا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا.

قلت: فانّی قد علمت أنّه قد أصابه، و لم ادر أین هو فاغسله؟

قال: تغسل من ثوبک الناحیهٔ التی تری أنّه قد أصابها، حتی تکون علی یقین من طهارتک.

قلت: فهل علیّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء، أن أنظر فیه؟

قال: لا، و لکنّک إنّما ترید أن تذهب بالشکّ[۱۷۹] الذی وقع فی نفسک.

قلت: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاهٔ؟

قال: تنقض الصلاهٔ و تعید إذا شککت فی موضع منه ثمّ رأیته، و إن لم تشکّ ثمّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۵

رأیته رطبا قطعت الصلاهٔ و غسلته ثمّ بنیت علی الصلاهٔ؛ لأنّک لا تدری، لعلّه شیء اوقع علیک؛ فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ... الحدیث».[۱۸۰]

و التقریب: کما تقدّم فی الصحیحهٔ الاولی، و إرادهٔ الجنس من الیقین لعلّه أظهر هنا.

ترجمه

(استدلال به صحیحه ثانیه زراره در حجیّت استصحاب در شکّ در رافع)

اشاره

و از جمله این روایات صحیحه دیگری است از زراره که این نیز مضمره است. زراره می‌گوید:

به امام عرض کردم:

۱- مقداری (نجاست اعمّ از) خون بینی یا غیر آن از خون رحم و یا مقداری از منی به جامه من اصابت کرده (به نحوی که به) جای نجاست (علم تفصیلی پیدا کرده محل آن را علامت‌گذاری کردم) تا اینکه برای شستن آن به آب دسترسی پیدا کنم، پس به آب رسیدم. لکن هنگام نماز فرا رسید و من فراموش کردم که لباس من نجس بود (و لذا) با همان جامه نجس نماز خواندم، و سپس یادم آمد که جامه‌ام آلوده به نجاست بود، چه کنم؟ که این فرض علم تفصیلی است امام علیه السّلام فرمودند: باید جامه‌ات را بشوئی و نمازت را اعاده کنی.

پرسیدم: اگر اجمالا- بدانم که خونی به لباسم اصابت کرده است و لکن جای آن را ندانم، پس جستجو کرده محل آن را نیابم با همان جامه نماز بخوانم، ولی پس از نماز محل آن نجاست را بیابم چه؟ که این فرض علم اجمالی است.

امام علیه السّلام فرمودند: باید نمازت را اعاده کنی و جامه‌ات (برای این نماز و نمازهای بعدی) بشوئی.

پرسیدم: اگر تنها مظنه یا احتمال اصابت (نجاست) بدهم و یقین (اجمالی و یا تفصیلی) به آن پیدا نکنم و به دنبال این احتمال آن را وارسی کرده چیزی نبینم، پس با همان جامه نماز بخوانم و لکن پس از نماز خون را در آن جامه مشاهده کنم وظیفه‌ام چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: جامه‌ات را (جهت نمازهای بعدی) بشوی، و لکن نمازت را اعاده نکن.

پرسیدم چرا نماز را اعاده نکنم؟ امام علیه السّلام فرمودند زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۶

۱- تو قبلا یقین به طهارت داشتی، و سپس شکّ کردی. (صغری)

۲- سزاوار نیست که یقین را با شکّ نقض کنی. (کبری)

پرسیدم: اگر اجمالا بفهمم که خونی به فلان ناحیه لباس من اصابت کرده و لکن تفصیلا ندانم جای آن کجاست آیا باید همه جای جامه‌ام را بشویم؟

امام علیه السّلام فرمودند: تمام آن ناحیه‌ای را که یقین داری خون به بخشی از آن اصابت کرده بشوی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

نکته: این فراز و به ویژه فراز قبلی از فرازهائی هستند که بر حجیّت استصحاب در شکّ در رافع مورد بحث و استدلال قرار گرفته‌اند.

پرسیدم: اگر شکّ کردم که خونی به لباسم اصابت کرده یا نه؟ آیا بر من واجب است که وارسی و تحقیق کرده ببینم خون هست یا نه؟ (شبهه موضوعیّه).

امام علیه السّلام فرمودند: خیر وارسی و تحقیق واجب نیست (چرا که شبهه موضوعیّه است) و لکن اگر می‌خواهی مطمئن شوی که چیزی نیست، وارسی بلامانع است.

پرسیدم: اگر در اثناء نماز خونی در لباسم مشاهده کردم چه کنم؟

امام علیه السّلام فرمودند:

۱- اگر قبل از نماز شکّ داشتی و احتمال اصابت دم می‌دادی و لکن به هنگامی که در اثناء نمازی آن را دیدی، این نماز را بشکن و آن را با جامه پاک اعاده کن.

۲- لکن اگر قبل از نماز شکّ نداشتی، بلکه ابتدا به ساکن و در اثناء نماز خون در جامه‌ات دیدی همان‌جا (به نحوی که منافی حاصل نشود) نماز را نگهدار، جامه‌ات را بشوی و سپس از همان‌جا نمازت را ادامه داده و به اتمام برسان. و اعاده لازم نیست.

سپس حضرت علیه السّلام علّت آوردند به اینکه: تو یقین نداری که این نجاست از اوّل نماز بوده است شاید در همان اثناء نماز این خون تازه به لباست اصابت کرده باشد.

پس: سزاوار نیست که یقین را با شکّ نقض کنی (که این فراز حدیث نیز مورد بحث و استدلال است).

و تقریب استدلال به این حدث (برای استصحاب)، همانند استدلال به صحیحه اولی است که گذشت، و شاید اراده کردن جنس از (ال) در الیقین، در اینجا اظهر است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۷

متن

و أمّا فقه الحدیث، فبیانه: أنّ مورد الاستدلال، یحتمل وجهین:

أحدهما: أن یکون مورد السؤال فیه أن رأی بعد الصلاة نجاسة یعلم أنّها هی التی خفیت علیه قبل الصلاة، و حینئذ فالمراد: الیقین بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، و الشکّ حین إرادة الدخول فی الصلاة.

لکن، عدم نقض ذلک الیقین بذلک الشکّ إنّما یصلح علّة لمشروعیة الدخول فی العبادة المشروطة بالطهارة مع الشکّ فیها، و أنّ الامتناع عن الدخول فیها نقض لآثار تلک الطهارة المتیقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة علی من تیقّن أنّه صلّی فی النجاسة- کما صرّح به السید الشارح للوافیة[۱۸۱]- إذ الاعادة لیست نقضا لاثر الطهارة المتیقّنة بالشکّ، بل هو نقض بالیقین؛ بناء علی انّ من آثار حصول الیقین بنجاسة الثوب حین الصلاة و لو بعدها وجوب إعادتها.

و ربّما یتخیّل:[۱۸۲] حسن التعلیل لعدم الاعادة؛ بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهری للإجزاء، فیکون الصحیحة من حیث تعلیلها دلیلا علی تلک القاعدة و کاشفة عنها.

و فیه: أنّ ظاهر قوله: «فلیس ینبغی»، یعنی لیس ینبغی لک الإعادة لکونه نقضا، کما أنّ ظاهر قوله (ع) فی الصحیحة الاولی: «لا ینقض الیقین بالشکّ أبدا»، عدم إیجاب اعادة الوضوء، فافهم؛ فإنّه لا یخلو عن دقّة.

و دعوی: أنّ من آثار الطّهارة السّابقة اجزاء الصلاة معها و عدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطّهارة السّابقة.[۱۸۳]

مدفوعة: بأنّ الصحة الواقعيّة و عدم الإعادة للصّلاة مع الطّهارة المتحقّقة سابقا، من

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۸

الآثار العقليّة الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة لعدم معقوليّة عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله (ع) بعد ذلك: «و تعيد اذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته». إلّا أن يحمل هذه الفقرة- كما استظهره شارح الوافية[۱۸۴]- على ما لو علم الإصابة و شكّ فى موضعها و لم يغسلها نسيانا، و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله (ع) بعد ذلك: «و ان لم تشكّ ثمّ رأيته ... الخ».

و الثانى: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنّه ليس ينبغى أن تنقض يقين الطهارة بمجرّد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

و هذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله (ع) أخيرا: «فليس ينبغى لك ... الخ» هو الشكّ فى وقوعه اوّل الصّلاة أو حين الرّؤية، و يكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافى، لا ابطالها ثمّ البناء عليها الذى هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخّر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

مع احتمال أن لا يكون قوله (ع): «فانّه على يقين» علّة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفادا من قوله (ع): «و لا ينقض»، و قوله (ع): «فانّه على يقين» توطئة له، و المعنى: أنّه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، و يثبت على مقتضى يقينه و لا ينقضه؛ فيخرج قوله: «لا ينقض» عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين و إرادة الجنس منه أوهن.

لكنّ الإنصاف: انّ الكلام مع ذلك ذلك لا- يخلو عن ظهور، خصوصا بضميمة الاخبار الأخر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۹

و ربّما يورد على إرادة العموم من اليقين: أنّ النفى الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّى.[۱۸۵]

و فيه: انّ العموم مستفاد من الجنس فى حيّز النفى؛ فالعموم بملاحظة النفى كما فى «لا رجل فى الدار»، لا فى حيّزه كما فى «لم آخذ كلّ الدراهم»، و لو كان اللام لاستغراق الافراد كان[۱۸۶] الظاهر- بقرينة المقام و التعليل و قوله: «أبدا»- هو إرادة عموم النفى، لا نفى العمم.

و قد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن.[۱۸۷]

و المهمّ فى هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ترجمه

بیان فقه الحدیث روایت دوم

اشاره

بیان فقه الحدیث روایت این است که: مورد استدلال به این روایت به دو صورت محتمل است:

۱- اینکه مورد سؤال در روایت این باشد که پس از نماز نجاستی را ببیند، که می‌داند، همان نجاستی است که قبل از نماز بوده، ولی بر او مخفی مانده است، که در این صورت:

۱- مراد از یقین، یقین به طهارت، قبل از پیدایش ظنّ و شکّ در هنگام وارد شدن به نماز است.

۲- و مراد از شکّ، همان شکّ حاصله به هنگام ورود به نماز است.

امّا: نشکستن آن یقین (قبل از نماز) با آن شکّ (قبل از نماز) فقط صلاحیت مشروعیت بخشیدن به ورود به عبادتی را دارد که

مشروط به طهارت است، و شکّ در داشتن طهارت دارد؛ و امتناع و خودداری از ورود در نماز، شکستن آثار این طهارت متیقّن است، نه اینکه عدم وجوب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۰

اعاده با یقین به نجاست لباس، شکستن آثار طهارت متیقّن باشد؛ زیرا دوباره خواندن، شکستن اثر طهارت متیقّن با شکّ نیست، بلکه شکستن آن با یقین است، بنا بر اینکه از آثار یقین به نجس بودن لباس، حتی اگر آن یقین پس از اتمام نماز بوجود آمده باشد، وجوب دوباره خواندن نماز است، چنانکه سید شارح وافیه نیز به این معنا تصریح کرده است.

سپس شیخ می‌فرماید: چه‌بسا (در برابر اشکال ما) تصوّر می‌شود که: حسن این تعلیل امام علیه السّلام برای عدم اعاده وجوب نماز (علاوه بر جواز دخول فی الصلاة) بخاطر این است که امتثال و فرمانبرداری امر ظاهری مقتضی اجزاء است (چرا که نتیجه استصحاب قبل از نماز، ایجاد امر ظاهری است، عمل برطبق امر ظاهری هم مجزی است).

پس: این صحیحه به جهت این تعلیلی که دارد (که فلیس ینبغی لک ...) دلیلی بر قاعده اجزاء و کاشف از ان است (یعنی بالمطابقه دلالت دارد بر حجیّت استصحاب، و بالتضمن دلالت دارد بر قاعده اجزاء).

و لذا در پاسخ به این توجیه می‌فرماید در این توجیه مشکلی وجود دارد و آن این است که: با ظاهر روایت سازگار است. چرا؟ زیرا ظاهر سخن امام علیه السّلام این است که: فلیس ینبغی لک ... یعنی شایسته نیست برای تو که نمازت را اعاده کنی، چون اعاده تو نقض یقین به شکّ است (نه اینکه عدم الإعادة مستند به امر ظاهری باشد و چون امر ظاهری دارد، اعاده لازم ندارد. خلاصه اینکه ظاهر حدیث این است که عدم اعاده اثر مستقیم استصحاب است و نه مع الواسطه)، چنانکه ظاهر قول امام علیه السّلام در صحیحه اولای زراره (در خفقه و خفقتان) که فرمود: لا ینقض الیقین بالشک ابدا)، عدم وجوب اعاده وضو است (بخاطر استصحاب است و نه بخاطر امر ظاهری و یا چیز دیگری) پس بفهم (که این سخن ما که گفتیم این استصحاب علی القاعده به درد جواز ورود به نماز می‌خورد و نه به درد عدم وجوب اعاده) خالی از دقت نیست.

(طرح ادعای دیگری در رفع اشکال شیخ و دفع آن)

و ادعای اینکه: اجزاء نماز با وجود امر ظاهری و عدم وجوب اعاده نماز از آثار طهارت سابقه است (که قبل از نماز با استصحاب بدست آمده است)، پس (حکم به) وجوب اعاده نماز، نقض آثار طهارت سابقه است، دفع می‌شود به اینکه: صحت واقعیه و عدم اعاده نماز با طهارتی که سابقا (و قبل از نماز) محقّق شده است از آثار عقلیّه است (و نه از آثار شرعیّه که) مجعول به جعل شارع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۱

باشد برای طهارت واقعیه. چرا؟

بخاطر اینکه (اصلا) عدم اجزاء (و وجوب الإعادة) در طهارت محقّقه معقول نیست (یعنی وقتی شما در طهارت واقعیه نماز خواندی و مأتی به شما با مأمور به مطابق شد، عقلا وجوب اعاده بی‌معناست و این را عقل می‌فهمد و نیازی به حکم شرع ندارد. و حال آنکه در ما نحن فیه فرض این است که مأتی به با مأمور به مطابق نگردیده است، آن‌وقت چگونه عقل بگوید که در اینجا اعاده واجب نیست، اگر شرع هم بگوید اصل مثبت می‌شود و اصل مثبت حجّت نیست).

در صورتی که (این فرمایش امام علیه السّلام که در آن استصحاب قبلی فرمودند: نماز را اعاده نکن) موجب فرق بین وقوع تمام نماز است در لباس نجس که نماز را اعاده نمی‌کند، و بین وقوع قسمتی از نماز در لباس نجس، که نماز را اعاده می‌کند، چنانکه ظاهر فرمایش امام علیه السّلام پس از این فرق‌گذاری که فرمود وقتی در ابتدای نماز شکّ کردی و سپس آن نجاست را دیدی، اعاده کن (و نمازت را از سر بگیر، همین است؛ مگر اینکه این فقره، چنانکه سید صدر شارح وافیه نیز آن را اظهار کرده است،

حمل شود بر اینکه: اگر قبل از نماز می‌دانست که نجاست به لباسش اصابت کرده و لکن در محل آن شکّ کرده است و لکن فراموش کرده که آن را بشوید (یعنی شکّ در آنجا شکّ بدوی بوده و لکن در اینجا که می گوید: اذا شککت ثم رایته شکّ او همراه با علم اجمالی است) و این مخالف با ظاهر کلام است، و ظاهر کلام امام علیه السّلام پس از آن مطلب این است که: هرکجا کلمه شکّ ذکر شده، همان شکّ بدوی است.

۲- و احتمال دوّم اینکه: مورد پرسش، دیدن نجاست بعد از نماز باشد؛ که احتمال واقع شدن آن نجاست بعد از نماز داده می‌شود. مراد این است که: شکستن یقین به طهارت را، با احتمال اینکه در حال نماز لباسش نجس بوده، شایسته نیست. و این صورت دوّم، از اشکالی که بر مورد اوّل وارد است، سالم است، جز اینکه مخالف ظاهر سؤال می‌باشد.

البته جمله (فلیس ینبغی لک ...) در آخر حدیث دلالت دارد به اینکه در وقوع نجاست، شکّ دارد که آیا اوّل نماز واقع شده است یا اینکه هنگام دیده شدن آن واقع شده است.

مراد این است که: اگر با اشتغال به شستن لباس نمازش را قطع کرده، در صورتی که دیگر منافی نماز را مرتکب نشده، نمازش باطل نمی‌شود، که این تفسیر مخالف اجماع است. و اینکه نشکستن یقین، متفرّع بر احتمال متأخر بودن وقوع نجاست از نماز باشد. (ال) در (الیقین)، امتناع از حمل بر جنس دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۲

تشریح المسائل

اشاره

* دومین روایتی که شیخ در حجیّت استصحاب در شکّ رافع بدان استدلال کرده است چیست؟

صحیحه ثانیه زراره است که شیخ طوسی (ره) با سندهای خود بصورت مضمره و شیخ صدوق (ره) در علل الشرائع به صورت متصل، از امام محمّد باقر علیه السّلام روایت کرده‌اند.

* بطور کلّی در رابطه با این حدیث چه مباحثی وجود دارد؟

۱- بحث سندی است، بدین معنا که این حدیث نیز مضمره است و لکن چنانکه در رابطه با صحیحه اولی گفتیم مضمره بودن ضرری به آن وارد نمی کند.

۲- تقریب استدلال به این روایت است برای حجیّت استصحاب در شکّ در رافع.

* کدامیک از فرازهای حدیث مورد استدلال قرار گرفته است؟

فراز چهارم و هفتم که در بحث سوّم به تفصیل خواهد آمد.

۳- فقه الحدیث است، بدین معنا که آیا از این حدیث شریف قاعده استصحاب استفاده می‌شود یا نه؟ اگر مستفاد است از کدام فراز حدیث مستفاد است؟

- آیا علاوه بر استصحاب قواعد دیگری هم از این روایت استفاده می‌شود یا نه؟

- آیا احکامی که در فرازهای این روایت از امام علیه السّلام صادر شده است، صرفا تعبّدی هستند و یا اینکه با قواعد اصولی توافق دارند؟

* اولین فراز این حدیث که مورد بحث و استدلال واقع شده کدام فراز است؟

سؤال سوّم است که امام در پاسخ آن فرمودند: تغسله و لا تعید الصلاة

- زراره پرسید چرا اعاده نکنم؟ حضرت صغری و کبرای چیدند که حاصل و خلاصه آن استصحاب است.

* مورد سؤال سوّم زراره کجاست؟

دو احتمال در آن متصور است:

۱- یکی اینکه مورد سؤال ممکن است این باشد که این شخص قبل از نماز ظنّ به اصابت نجاست پیدا کرد، وارسی روی لباس را هم انجم داد، لکن چیزی نیافت، لکن پس از نماز آن را مشاهده نموده درحالی‌که یقین داشت که این نجاست، همان نجاستی است که قبل از نماز هم بود ولی بر او پوشیده مانده بود، وظیفه او چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۳

حال: براساس این احتمال می‌توان گفت:

۱- مراد امام علیه السّلام از یقین به طهارت در عبارت (لأنّک کنت علی یقین من طهارتك)، آن یقین به طهارتی است که این فرد قبل از ظنّ به اصابت نجاست داشته است. چرا که قبل از اینکه احتمال اصابت نجاست بدهد، یقین داشت که لباسش پاك است که این همان یقین سابق است.

۲- و مراد ایشان از شكّ در طهارت که با عبارت فشککت آمده است، آن شکی است که در هنگام ورود به نماز برای او حاصل شده، وارسی هم کرده ولی نجاست را نیافته، لکن احتمال بودن نجاست منتفی نیست.

به عبارت ساده‌تر: مراد این است که این آقا پس از اینکه آن نجاست را پس از نماز مشاهده کرده و فهمیده است که این نجاست قبل از ورود به نماز به جامه‌اش اصابت کرده است اکنون یقین دارد که در جامه نجس نماز خوانده است. یعنی حین الورود به نماز شاك بوده است نه پس از نماز و لذا امام که می‌فرمایند: لا تنقض الیقین بالشك، مرادشان آن یقین قبل از ظنّ و شكّ است و نه این یقین پس از نماز.

* حاصل و نتیجه این بحث چیست؟

این است که براساس این احتمال قاعده استصحاب با استدلال به این حدیث ثابت می‌شود.

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا این استصحابی که در اینجا صورت می‌گیرد، جواز دخول در نماز است یا دلیل بر عدم وجوب اعاده نماز.

به عبارت دیگر: پس از سؤال سائل امام علیه السّلام فرمودند: لا تعید، نماز را اعاده نکن.

او پرسید چرا؟

۱- امام فرمودند: لانک کنت علی یقین. یعنی به دلیل قاعده استصحاب (صغری)

۲- سپس فرمودند: لا تنقض الیقین بالشک. (کبری)

منتهی این صغری و کبری را علّت برای عدم اعاده قرار داد.

حل اشکال این است که: این پاسخ امام علیه السّلام صلاحیت علیّت برای مشروعیت و جواز ورود به نماز را دارد و نه علیّت برای عدم اعاده نماز را. چرا؟ زیرا:

۱- نسبت به اصل ورود در نماز یقین سابق به طهارت دارد و شكّ لا حقّ در بقاء، و لذا یقین سابق را استصحاب کرده، وارد نماز می‌شود و چنانچه از ورود به نماز امتناع بکند این نقض یقین به شكّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۴

۲- و امّا اینکه چرا عدم الإعادة بر استصحاب بار نمی‌شود، یعنی این صغری و کبری نمی‌تواند علّت برای عدم وجوب اعاده، آن‌هم نسبت به کسی که پس از نماز یقین دارد که در لباس نجس نماز خوانده باشد بخاطر اینست که: اعاده کردن برای چنین شخصی از باب نقض یقین به شكّ نیست تا مشمول قانون استصحاب باشد و امام بفرماید لا تنقض الیقین بالشك.

بلكه از باب نقض يقين به يقين است. پس چگونه امام عليه السّلام عدم اعاده را معلّل ساخته به اينكه: لانک كنت على يقين ...

* قبل از طرح سؤال بعدى مقدمهٔ بفرمائيد چه بحث مبنائى در رابطه با نجاست در اينجا مطرح است؟

اين بحث كه آيا نجاست:

۱- از موانع واقعيه و نفس الامرى است يعنى وجود واقعى آن مضر و مبطل عمل است چه مكلّف علم و التفات به آن داشته باشد يا نه؟ و در نتيجه: اگر مكلف از روى جهل و غفلت هم آن را رفع نكند، عبادت را باطل مى كند.

۲- و يا اينكه از موانع علميه و ذكريه است كه عند العلم و الالتفات مانعيت دارد و در نتيجه:

اگر مكلّف جاهل و يا غافل بود مانعيت نداشته و عمل او باطل نباشد تا اعاده لازم داشته باشد.

* باتوجّه به مطلب فوق مراد از (بناء على انّ من آثار حصول اليقين ...) چيست؟

اين است كه اشكال مذكور بر مبناى اوّل وارد است كه چرا امام عليه السّلام فرموده: لا تعيد در حالى كه على القاعده بايد مى‌فرمود: تعيد.

امّا: بر مبناى دوّم ايراد مزبور وارد نمى‌باشد، چرا كه عمل اين فرد تام الاجزاء و الشرائط است و لا تعيد، حرفى بجاست.

* غرض از (ربّما يتخيّل: حسن التعليل لعدم الاعادة ...) چيست؟

اين است كه: برخى خيال كرده‌اند كه اين تعليل، يعنى معلل ساختن عدم اعاده به قانون استصحاب، تعليلى كاملا پسنديده و بر وفق مراد است.

به عبارت ديگر: عدم الإعادة، اثر استصحاب است، منتهى اثرى مع الواسطه و نه بلاواسطه.

به عبارت ديگر مى گويند:

۱- از طرفى فرض بر اين است كه: اين فرد قبل از نماز يقين سابق به طهارت و شکّ لا حقّ در بقاء داشته است، كه در اين مرحله، اركان استصحاب تام بوده، استصحاب جارى كرده است.

پس به بركت استصحاب يک امرى ظاهرى براى او درست شده است كه: ابن على طهارتک

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۳۰۵

و صلّ.

۲- از طرفى هم حضرات اصوليين مى گويند: اگر مكلّف عملش را براساس امر اضطرارى مثل امر به تيمّم در صورت فقدان آب و يا ... و يا امر ظاهرى درست شده مثل همين امر استصحابى مذكور انجام دهد، و لو بعدا هم كشف خلاف شود، عمل او مجزى بوده و نيازى به اعاده ندارد.

در نتيجه: عدم العاده مستند به امر ظاهرى و امر ظاهرى مستند به قاعده استصحاب است.

يعنى: عدم اعاده مع الواسطه مستند به استصحاب است و اين تعليل امام عليه السّلام تعليلى پسنديده است.

بنابراين ما دو چيز از اين روايت استفاده مى كنيم: ۱- استصحاب ۲- امر ظاهرى مقتضى اجزاء.

* مراد از (و فيه: انّ ظاهر قوله: فليس ينبغى؛ ...) چيست؟

پاسخ شيخنا است به عقيده فوق مبنى بر اينكه: بله، توجيه شما، توجيه وجيهى است و لكن با ظاهر روايت ناسازگار است. چرا؟ زيرا ظاهر روايت اين است كه: فليس ينبغى ... يعنى ليس ينبغى لک الاعادة لانها نقض اليقين بالشک.

يعنى: چون اعاده كردن نقض با شکّ است، امام عليه السّـلام مى‌فرمايد: اعاده نكن بخاطر اينكه نبايد يقين را به شکّ نقض نمود. نه اينكه عدم الإعادة مستند به امر ظاهرى باشد بدين معنا كه چون امر ظاهرى دارد پس اعاده لازم نيست.

به عبارت ديگر: بطور كلّى ظاهر حديث اين است كه: عدم اعاده اثر مستقيم استصحاب است و نه مع الواسطه چنانكه در صحيحه

اوّل زراره نیز امام علیه السّلام فرمودند: و الّا ... که ما گفتیم: جزا یعنی لا یجب الوضوء، بخاطر استصحاب حذف است نه بخاطر امر ظاهری و یا چیزی دیگر. چرا که اعاده وضو در آنجا نیز نقض یقین به شکّ است.

بنابراین: آهنگ هر دو حدیث همسان است، که در این صورت باز هم اشکال در ما نحن فیه به قوت خود باقی است، یعنی اعاده کردن نماز در ما نحن فیه نقض یقین به شکّ نیست، بلکه نقض یقین به یقین است، پس چگونه امام فرموده است: لیس ینبغی ...؟

پس: چگونه می‌گوئید که این تعلیل نیکوست؟

* عبارهٔ اخرای تخیل و یا تصوّر مزبور به همراه پاسخ شیخ در عباراتی ساده‌تر چگونه است؟

برخی بر این تصوّراند که امام علیه السّلام نخواسته است که عدم وجوب اعاده را مستقیما به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۶

استصحاب مستند کند، بلکه منظور امام این است که: اگر اعاده واجب نیست بخاطر اینکه امر ظاهری مقتضای اجزاء است.

به عبارت دیگر: وقتی این مصلی قبل از نماز اقدام به استصحاب نمود، علی الظاهر متطهر شد، یعنی به حسب ظاهر لباس او پاک است و لذا به حسب ظاهر هم حقّ دارد که نماز بخواند، و این یک امر ظاهری است.

حال این آقا مطابق با این امر ظاهری شروع به نماز خواندن کرده و نماز را بجا آورده است لکن پس از نماز برای او روشن شده که لباسش نجس بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است. منتهی چون عمل او مطابق با این امر ظاهری صورت گرفته مجزی بوده و اعاده لازم ندارد.

بنابراین: عدم وجوب اعاده مستقیما از ناحیه استصحاب نیست بلکه از ناحیه اجزاء امر ظاهری است. و امر ظاهری هم که از ناحیه استصحاب است، و به این جهت است که امام علیه السّلام فرموده: لا تعید. پس این حدیث شریف دو قاعده بدست می‌دهد: یکی استصحاب، یکی امر ظاهری.

به عبارت دیگر: یکی اینکه به این فرد که قبل از نماز یقین به طهارت لباس داشته و سپس در آن شکّ کرده است می‌فرماید لا تنقض الیقین بالشکّ. یعنی یقین به طهارت خودت را استصحاب کن.

یکی اینکه وقتی فرد مطابق این استصحاب عمل نمود، چون عملش مطابق با امر ظاهری است مجزی است.

پس: حدیث بالمطابقهٔ دلالت دارد بر حجیّت استصحاب، و بالتضمّن می‌رساند اجزاء امر ظاهری را.

* امّا جناب شیخ در پاسخ به این تخیل یا تصوّر می‌فرماید:

خیر، نمی‌توان گفت عدم وجوب اعاده مستند به قاعده اجزاء است، چرا؟ زیرا بخاطر لا تعید یعنی عدم وجوب اعاده است که ذکر علّت کرده می‌فرماید: لیس ان ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ. و لذا ظاهر مطلب گویای این است که این عدم وجوب اعاده مستقیما برمی‌گردد به استصحاب. چنانکه: در حدث اولی امام با استصحاب استدلال می‌کند که اعاده وضو واجب نیست، در اینجا نیز با استصحاب استدلال می‌کند که اعاده نماز واجب نیست.

* حاصل مطلب در (و دعوی ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۷

ادعای دیگری است مبنی بر اینکه: این تعلیل بجا و عدم اعاده اثر مستقیم و بی‌واسطه خود استصحاب است.

به عبارت دیگر می‌گویند: طهارت واقعیه آثاری دارد از جمله:

۱- جواز ورود در نماز و مشروعیت دخول در آن است.

۲- مجزی بودن عمل و عدم لزوم اعاده است. چرا؟

زیرا وقتی عبارت دارای طهارت باشد، مأتی به با مأمور به واقعی مطابقت دارد و لذا قهرا و جبرا اجزاء می‌آید و لابدیت عقلیّه دارد.

حال: اگر ما یقین به طارت واقعیه داشته باشیم، این یقین ما خود طریق است و تمام آثار شرعی و عقلی برآن مترتب می‌شود. و اگر یقین و جدائی به طهارت واقعیه نداشته باشیم، با استصحاب آن را ثابت می‌کنیم و حجیّت استصحاب هم که شرعی است.

یعنی: این طهارت مستصحبه را نازل منزله طهارت واقعیه به حساب آورده می‌توان آثار طهارت واقعیه را برآن مترتب کرد.

بنابراین در ما نحن فیه بر خود استصحاب طهارت، هم جواز ورود بر نماز مترتب می‌شود، هم عدم لزوم اعاده، و این اثر استصحاب است.

پس: تعلیل امام علیه السّلام کاملا قانونی است و صرفا تعبّدی نمی‌باشد، و اشکال وارده رفع می‌شود.

* پاسخ جناب شیخ به ادعای فوق چیست؟

این است که: دو تالی فاسد در این ادعا وجود دارد:

۱- اینکه اعاده کردن یا نکردن از آثار عقلیّه است و عقل بدان حکم می‌کند و نه از آثار شرعیّه تا مجعول به جعل شارع باشد. یعنی: اگر مأتی به با مأمور به مطابق باشد قهرا و به لحاظ حکم عقل مجزی است و الّا نه.

حال: وقتی اعاده کردن یا نکردن اثر عقلی باشد، بر مبنای حجیّت استصحاب آثار عقلیّه بر استصحب مترتب نمی‌شود، چرا که می‌شود اصل مثبت و اصل مثبت حجّت نیست. بلکه از باب اخبار و روایات تنها آثار شرعیّه برآن بار می‌شود.

۲- اینکه حکم به عدم وجوب اعاده براساس استصحاب در این فراز مورد بحث، با حکم به وجوب اعاده در فراز آخر روایت متفاوت می‌باشد.

به عبارت دیگر: استصحاب عدم وجوب اعاده در ما نحن فیه که فرد پس از نماز متوجه می‌شود تمام نمازش را در لباس نجس خوانده است، با وجوب اعاده در آنجائی که در اثناء نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۸

متوجه می‌شود و نصف نمازش فی المثل در لباس نجس بوده است که فراز اخیر است، متفاوت می‌باشد.

درحالی که:

اولا: از آنجا که ظاهرا سؤال در هر دو فراز یکی است، جواب هم باید یکی باشد نه دو تا.

ثانیا: اگر قرار باشد که در فراز اخیر اعاده لازم باشد، بطریق اولی باید در فراز مورد بحث اعاده لازم باشد، چرا که در اینجا تمام عبادت در لباس نجس صورت گرفته است.

پس: وجهی برای ادعای شما باقی نمی‌ماند و اشکال همچنان بر حال خود باقی است.

* اشکال سید صدر شارح وافیه به قسمت دوّم بیان شیخ در اینجا چیست؟

قیاس فراز مورد بحث در اینجا با فراز اخیر روایت، قیاسی مع الفارق است. چرا؟ زیرا:

۱- در فراز اخیر در اثناء نماز متوجه نجاست می‌شود، امام علیه السّلام می‌فرماید: تعید. چرا؟ چونکه شکّ در قبل از نماز این نمازگزار مقرون به علم اجمالی بوده و در اثناء نماز تبدیل به علم تفصیلی شده است.

بلاشکّ علم اجمالی مؤثر بوده و استدعای فراغت یقینیه می‌کند و لذا باید اعاده کند.

۲- لکن در فراز مورد بحث که سائل می‌پرسد، فان ظننت، شکستن، شکّ بدوی بوده است.

- بلاشکّ در شکّ بدوی یعنی شکّ در اصل تکلیف، برائت جاری شده و اعاده لازم ندارد.

پس: قیاس جناب شیخ مع الفارق است.

* غرض از (الا ان یحمل هذه الفقرة ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به توجیه فوق مبنی بر اینکه:

اولا: اين توجيه با ظاهر كلام نمى‌سازد، چرا كه امام عليه السّلام فرمودند: تعيد اذا شككت فى موضع ثمّ رأيته يعنى: اگر در قبل از نماز نسبت به نجاست لباست شكّ كردى و سپس در اثناء نماز آن را مشاهده نموده يقين حاصل نمودى، اعاده كن.

متبادر به ذهن از شكّ در اينجا، همان شكّ بدوى است و نه شكّ مقرون به علم اجمالى.

ثانيا: اين توجيه با ظاهر كلام بعدى امام هم كه فرمودند: و ان لم تشكّ ثمّ رأيته، ناسازگار است، چرا كه در اينجا نيز آنچه به ذهن متبادر مى‌شود، صرف شكّ بدوى است. يعنى به قرينه مقابله هر دو تعبير گوياى يك مطلب است كه شكّ، شكّ بدوى است.

و لذا تفاوتى از اين جهت بين دو فراز حديث وجود نداشته و قياس ما مع الفارق نمى‌باشد.

الحاصل: در بررسى مطلب براساس احتمال اوّل با اين اشكال روبرو شديم كه چگونه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۰۹

استصحاب و عدم نقض يقين به شكّ، مى‌تواند علّت عدم اعاده شود؟ امّا بر حسب قواعد تاكنون پاسخى براى اين اشكال نيافتيم، مگر اينكه بگوئيم مطلب تعبّدى است كه اين سخن ديگرى است.

* حاصل مطلب در (و الثانى: ان يكن مورد السؤال رؤية النجاسة ...) چيست؟

بيان دومين احتمال متصوّر در اينكه مورد سؤال سوّم سائل كجا و چيست مى‌باشد مبنى بر اينكه: ممكن است كه مورد سؤال زراره، برخلاف احتمال اوّل اين باشد كه:

- اگر پس از نماز خونى مشاهده كرده و لكن يقين نداشته باشد كه همان خونى باشد كه قبل از نماز احتمالش را مى‌دادم، بدين معنا كه هم احتمال مى‌رود كه اين همان خون باشد، هم احتمال مى‌رود كه خون جديدى باشد كه پس از نماز به لباسم اصابت كرده باشد. وظيفه‌ام چيست؟

مى گوئيم: براساس اين احتمال، معناى اين سخن امام عليه السّلام كه فرمودند: و ليس ينبغى لك ...

اين مى‌شود كه نقض يقين سابق به طهارت را، با شكّ لاحق در بقاء آن و احتمال وجود نجاست در اثناء نماز، شايسته نيست.

* مراد از (و هذا الوجه سالم عما يرد على الأول ...) چيست؟

اين است كه حكم به عدم اعاده و تعليل به استصحاب نيز قانونيّت پيدا كرده و اشكالى كه در احتمال اوّل بود، در اينجا وارد نمى‌آيد. چرا؟ زيرا در اين فرض، شكّ لا حقّ، منحصر به زمان ورود اين فرد به نماز نيست، بلكه تا آخر نماز نيز ادامه دارد، كه در چنين فرضى برخلاف احتمال اوّل اعاده كردن، نقض يقين به يقين نيست.

* پس غرض از (الا انّه خلاف ظاهر السؤال) چيست؟

اين است كه: اين احتمال دوّم مبتلاى به اشكال ديگرى است و آن اينكه برخلاف ظاهر سؤال سائل است. چرا كه ظاهر سؤال اينست كه اين خونى كه پس از نماز مشاهده كرده، همان خونى است كه قبل از نماز بوده است و لكن در آن موقع آن را نديد و اكنون ديده است.

بنابراين: هريك از دو احتمال مبتلا به اشكالى است كه براى رفع آن، يا بايد ظاهر سؤال را گرفته، پاسخ امام را توجيه كنيم، يا بايد ظاهر كلام امام را گرفته، سؤال را توجيه كنيم.

بله، عبارت (فليس ينبغى لك ...) در آخر حديث دلالت دارد بر اينكه: اين فرد، در وقوع نجاست، شكّ دارد كه آيا اوّل نماز واقع شده است و يا اينكه به هنگام ديده شدن، واقع شده است. و لذا مراد اين است كه: اگر با اشتغال به شستن لباس، نمازش را قطع كرده، در صورتى كه منافى نماز را مرتكب نشده باشد، نمازش صحيح است و باطل نمى‌شود كه اين تفسير مخالف

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۱۰

اجماع است. و اينكه نشكستن يقين، متفرّع بر احتمال متأخر بودن وقوع نجاست از نماز باشد، الف و لام، اليقين، امتناع از حمل بر

جنس دارد.

* غرض از مطلب اخير چيست؟ توضيح دهيد.

اين است كه: دومين فراز مورد استدلال اين فراز از حديث است كه زراره مى‌پرسد: اگر در وسط نماز خون را در لباس مشاهده كنم، حكم چيست؟ حضرت در پاسخ تفصيل داده مى‌فرمايند:

- اگر قبل از نماز احتمال مى‌دادى كه لباست خونى باشد و لكن پس از بررسى خونى را نيافتى و لكن در اثناء نماز آن را مشاهده كردى، نمازت را بشكن، لباست را بشوى و نماز را اعاده كن.

- و اگر قبل از نماز چنين احتمالى را نمى‌دادى بلكه ابتدا به ساكن، خون را در لباست مشاهده كردى، در همان‌جا نمازت را قطع كن (بدون اينكه مطلبى انجام دهى)، لباست را بشوى و دوباره نماز را از همان‌جا كه بودى ادامه بده.

پس از آن حضرت علّت آوردند به اينكه: لانك لا تدرى لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشكّ.

الحاصل: اين فراز از حديث نيز براى حجيّت استصحاب قابل استدلال بوده و اركان استصحاب در آن تام است چرا؟ زيرا: اين فرد كه در اثناء نماز خون ديده است، يقين ندارد كه اين خون قبل از نماز بوده يا نه؟ بلكه احتمال مى‌دهد كه همين حالا پيدا شده باشد. و لذا: اگر بخواهد نماز را اعاده كند، نقض يقين به شكّ كرده است و اشكالى كه در فراز قبلى بود در اينجا وجود ندارد.

* پس مراد از (لكن تفريع عدم نقض اليقين ...) چيست؟

اين است كه: و لكن يك اشكال در مطلب اخير وجود دارد و آن اين است كه: امام عليه السّلام كبراى كلّى را با فاء تفريع، بر يقين به طهارت متفرّع ساخته‌اند و اين تفريع از حمل (ال) در اليقين به جنسيت امتناع دارد. چرا؟ زيرا: (ال) در متفرّع اشاره به آن مطلبى است كه در متفرّع عليه ذكر شده است و كليت ندارد و حال آنكه مبناى استدلال نيز بر جنسيت است.

على‌اى‌حال: از اين حديث نيز قاعده كليه بدست نمى‌آيد.

* پس غرض شيخنا از (فافهم) چيست؟

اشاره به اين است كه اگرچه ظاهر تفريع همان است كه ذكر شد، لكن قرائن مهمترى بر

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۱۱

جنس بودن (ال) وجود دارد كه ما به واسطه اين قرائن (ال)، را، جنس مى‌گيريم، اين قرائن چنانكه در مطالب قبل هم ذكر شد عبارتند از:

۱- قرينه مقاميه، كه مقام صدور حديث براى ضرب قاعده كليه است و نه جزئيّه.

۲- قرينه تعليل باتوجّه به اينكه اصل در تعليل هم ارتكازى بودن است و نه تعبّدى بودن.

۳- قرينه مقابله يقين با شكّ است، باتوجّه به اينكه (ال) در الشكّ، (ال) جنس است.

۴- فراز اوّل حديث كه بدون فاء تفريع بود و ظهور در جنس دارد.

در نتيجه: با استدلال به اين حديث نيز مى‌توان حجيّت استصحاب را اثبات نمود.

* تفسير حضرت امام خمينى (ره) از روايت دوّم زراره در اينجا چيست؟

مى‌فرمايد: دو فقره از اين روايت مورد استدلال است، كه فقره اوّل آن عبارت (فان ظننت انّه قد اصابه ...) مى‌باشد كه چهار احتمال در آن متصوّر است:

۱- اينكه گمان به اصابت داشته و در لباسش نظر كرده و لكن چيزى نديده است و لكن بدون اينكه از نظر و نگاهش، علم يا اطمينان حاصل كرده باشد، نماز خوانده است.

اين نمازگزار وقتى نجاست را در لباسش ديد، دانست كه اين نجاست، همان نجاست مورد ظنّ و گمانش بوده و نمازش در لباس

نجس واقع شده است.

۲- اینکه گمان به اصابت داشته، در لباسش هم نظر کرده، چیزی هم ندیده، از نگاه خود به علم و اطمینان هم نرسیده و لکن پس از نماز احتمال می‌دهد که نجاست پس از ورود به نماز بوجود آمده باشد و احتمالاً نمازش در نجاست واقع شده باشد.

۳- اینکه پس از گمان، با نظر و نگاه، علم پیدا کرده که نجس نشده، لکن پس از نماز علمش به علم مخالف تبدیل گردیده، که از اوّل نجاست بوده است.

۴- احتمال قبلی به‌علاوه، این احتمال که نجاست پس از ورود به نماز پیدا شده باشد و نمازش در نجاست واقع شده باشد.

سپس در بررسی هریک از این احتمالات می‌فرماید:

- احتمال سوّم با تعلیلی که در پاسخ امام علیه السّلام آمده است در تنافی است.

- احتمال چهارم نیز که منطبق بر قاعده یقین است، بعید است. چونکه اگر برایش علم پیدا شده بود، باید در سؤال ذکر می‌کرد، بخاطر اینکه این احتمال در حکم دخالت دارد و ذکر نشدن آن در سؤال دلیل بر عدم علم است و در مقام سؤال غفلت از موضوع خلاف اصل است.

بعلاوه، اینکه جمله (و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین)، ظهور در فعلیت شکّ و یقین با هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۲

داشته باشد، جای تأمل دارد و با اینکه علی الظاهر کبری در این مورد و مورد ذیل روایت یکی می‌باشد، کبرای ذیل روایت منطبق بر استصحاب است و نه قاعده یقین.

سپس می‌فرماید: بدیهی است که معنای جمله (و ان لم تشکّ) این است که: اگر غافل بودی و توجّه به نجاست نداشتی، سپس آن را دیدی و احتمال دادی که نجاست از اوّل بوده است و پس از نگاه کردن بوجود آمده، معنایش یقین به عدم طهارت نیست.

پس احتمال چهارم مقصود نیست.

سپس می‌فرماید: دو احتمال دیگر یعنی احتمال اوّل و دوّم نیز در افاده حجّت استصحاب مشترک‌اند. و لذا، اگر روایت از این جهت مجمل باشد مضر به حجیّت استصحاب نیست.

و امّا دو احتمال اوّل:

۱- بعید نیست که ادعای ظهور روایت در احتمال اوّل بشود، که در این صورت اشکال می‌شود که: مکلّف می‌داند که نمازش در لباس نجس واقع شده است، مع‌ذلک حکم به عدم وجوب اعاده نماز شده است.

۲- این تعلیل عدم وجوب اعاده، همان عدم جواز شکستن یقین با شکّ است، بدون اینکه چیز دیگری در ان دخالت داشته باشد؛ مثل اینکه امر ظاهری مقتضی اجزاء است، یا اینکه احراز طهارت، شرط نماز است و خود طهارت شرط نماز نیست، و یا اینکه احراز نجاست مانع نماز است، و خود نجاست مانع نماز نیست. و لذا استناد به چیز دیگری غیر از تعلیل گفته شده، خروج از ظهور روایت است.

* دفع این اشکال به نظر حضرت امام خمینی چگونه است؟

می‌فرماید: از آنچه گفتیم روشن می‌شود که پاسخهائی که بدان پاسخها تمسّک شده است، اشکال را دفع نمی‌کند، و نهایت چیزی که ممکن است در دفع این اشکال گفته شود این است که:

زراره در این فقره سؤال، اختصاصا علّت را ذکر نموده است؟ چرا؟ زیرا وجوب اعاده در دو فقره پیشین، یعنی در دو صورت فراموشی و علم اجمالی، موافق با قاعده است، چرا که مقتضای قاعده این است که نجاست با ورود واقعی‌اش مانع است، و طهارت نیز با وجود واقعی داشت، به فرض شرط بودنش برای نماز، شرط است.

و لذا زراره چون دید که پاسخ امام علیه السّلام بر وفق قاعده است، دیگر از علّت آن سؤال نکرد، و این موافق بودن با قاعده، منافاتی با سؤال کردن از اصل مسئله ندارد. چرا؟

زیرا احتمال می‌داد که حکم خداوند متعال در دو فقره مذکور مخالف با قاعده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۳

* پس چرا در فقره سوّم یعنی صورت ظنّ به اصابت نجس به لباس؛ و بجا آوردن نماز بعد از نظر و نگاه در لباس و سپس علم پیدا کردن به اینکه نماز در لباس نجس واقع شده است از علّت سؤال کرد؟

چون حکم به عدم وجوب اعاده نماز در صورت سوّم مخالف با قاعده است.

* خلاصه سؤال و اشکال زراره چه بود؟

این بود که چون نماز خوانده شده مطابق با مأمور به نیست، باید اعاده شود؛ چرا حکم به عدم اعاده آن شد؟

پاسخ این است که: حکم شارع به نشکستن یقین با شکّ، عملا موجب موافقت عبادت بجا آورده شده با مأمور به است؛ و لذا اعاده واجب نیست؟

دلیل؟ دلیلش این است که: استصحاب طهارت، موجب توسعه در شرط است و لذا بر اطلاق ادلّه اولیه حاکم است.

پس جواب موافق با سؤال است. و این دلیل گرچه به بعضی صورت‌های گفته شده برمی‌گردد و لکن با این توجیه و تقریب، بدون تکلف منطبق بر مورد سؤال است.

سپس می‌فرماید: اگر خواستی بگو: دلیل اشکال این است که: تعلیل در پاسخ، مناسب با عدم وجوب اعاده نیست. پاسخش این است که: تعلیل در پاسخ، به عدم وجوب اعاده برنمی‌گردد، بلکه حکم به عدم وجوب اعاده ارشادی است، که نماز بجا آورده شده با مأمور به موافق است، چرا که امکان ندارد که وجوب یا عدم اعاده، بدون تصرّف در منشا مورد تعبّد باشد.

پس: تعلیل به منشا برمی‌گردد و در این صورت اشکالی نخواهد بود.[۱۸۸]

به عبارت دیگر: وجوب و عدم وجوب اعاده از احکام شرعی نیست، بلکه از احکام عقلی هستند.

حال: در دو فرض اولی دستور به اعاده، ارشادی است که مصداق مأمور به تحقّق پیدا نکرده است.

در فرض سوّم دستور به اعاده، ارشاد به تحقّق مأمور به است. بخاطر اینکه حکم به عدم اعاده، بدون تصرّف در موضوع، معقول نیست؛ و حکم به عدم اعاده با شرطیّت طهارت واقعی، معقول نمی‌باشد. (چرا؟) زیرا مقتضای شرط بودن طهارت واقعی، وجوب اعاده است، و مقتضای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۴

عدم وجوب اعاده، مطلوب بودن نماز با طهارت ظاهری است، که این محال است.

پس به ناچار، دستور به عدم اعاده ارشاد است به اینکه خصوص طهارت واقعی شرط نیست، بلکه شرط اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است، در غیر این صورت جمع میان دو نقیض لازم می‌آید.

پس: سخن زراره (و لم) سؤال از علّت مصداق بودن آن، برای مأمور به بوده است؛ که پاسخ امام علیه السّلام برمی‌گردد به اینکه: مقتضای استصحاب این است که شرط، اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری باشد، و این نماز نیز دارای شرط می‌باشد، پس این نماز صحیح است.[۱۸۹]

حضرت امام خمینی در جای دیگری می‌فرماید: تمام این مطلب در صورتی است که طهارت شرط باشد، لکن بنا بر مانع بودن نجس، نهایت چیزی که در دفع اشکال از تعلیل ممکن است گفته شود این است که: مانع همان نجس معلوم است؛ و با پیدایش شکّ در نجس بودن، احراز می‌شود که جزء موضوع نیست و با استصحاب، جزء دیگر احراز می‌شود؛ گوئی خواسته بگوید:

نجاست معلوم با هر دو جزء آن مفقود است؛ البته چیز دیگری نیز افاده کرده که عبارتست از جاری شدن اصل در جزء موضوع.[۱۹۰]

به عبارت دیگر: نهایت چیزی که در این مقام ممکن است گفته شود بنا بر اینکه علم به نجاست، موضوع برای مانعیت باشد، این است که: علم جزء موضوع است، بخاطر اینکه مانع در این صورت، نجس معلوم است.

پس با انتفای علم، نماز صحیح است؛ اگرچه در نفس الأمر، در نجس واقع شده باشد، چنانکه در خبرها وارد شده است که اگر معتقد به وجود نجس باشد و نماز بخواند، سپس کشف شود که نجس نبوده نمازش صحیح است، همان‌طور که فتوی هم برآن است.

در این صورت می‌توان گفت: مراد از عبارت (لانک کنت علی یقین)، این است که: یکی از دو جزء، که همان علم باشد، با علم وجدانی منتفی است؛ و عبارت (و لا ینقض الیقین ...) دلالت دارد که جزء دیگر، یعنی نجاست، با استصحاب منتفی است.

پس مراد از هر دو جمله، این است که: مانع با هر دو جزئش در فرض، منتفی است و حال آنکه انتفای یکی از این دو، در صحت نماز کافی است، در غیر این صورت اشکال عدم انطباق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۵

تعلیل بر مورد، به حال خودش باقی است.[۱۹۱]

مخفی نماند که اشکال مذکور مختص به احتمال اوّل نیست و بر احتمال دوّم نیز وارد می‌شود.[۱۹۲]

امام خمینی سپس ادامه می‌دهد که: اشکال دیگری بر این احتمال وجود دارد و آن عبارتست از اینکه: این احتمال مستلزم جدائی و تفرقه میان وقوع تمام نماز در لباس نجس، و وقوع بخشی از نماز در لباس نجس، می‌باشد. (چرا؟) زیرا:

در مورد اوّل حکم به عدم وجوب اعاده نماز شده و لکن در دومی حکم به وجوب اعاده شده است. این تفاوت و تفرقه در عبارت بعدی که امام فرمود: تنقض الصلاهٔ و تعید اذا شککت فی موضع منه، ظاهر می‌شود. و لذا برخی از اصولیین این فقره از روایت را بر علم اجمالی حمل کرده‌اند که این حمل به دلایلی خلاف ظاهر است.

سپس می‌فرماید: اشکال دیگری بر ذیل روایت وارد است و آن اشکال این است که: میان وقوع بخشی از نماز در لباس نجس با جهل به نجاست، و احتمال پیدایش نجاست در وسط نماز، تفاوت روشنی وجود ندارد، در عین حال امام علیه السّلام در مورد دومی به استصحاب تمسّک کرده، ولی در اولی تمسّک به استصحاب نکرده است.

توضیح اشکال این است که: برای نمازگزاری که در وسط نماز عالم به نجاست شده، فرقی نمی‌کند که احتمال عروض آن در همان ساعت را بدهد، یا اینکه در وسط نماز علم پیدا کند که از اوّل نماز، نجاست وجود داشته است.

می‌گوئیم سه حالت در اینجا وجود دارد:

۱- حالت جهل به نجاست

۲- حالت علم به نجاست و اشتغال تطهیر به آن

۳- حالت نماز با طهارت واقع، که آن پس از تطهیر از نجاست و اتمام نماز است.

حال: استصحاب تنها نسبت به حالت جهل سودمند است و نه حالت علم به نجاست و طهارت.

به عبارت دیگر: بنا بر حمل فراز و فقره پیشین روایت بر احتمال اوّل، بدین معنا که پس از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۶

نماز علم به وجود نجاست از اوّل نماز پیدا کرده است، و جاری نمودن استصحاب برای تصحیح نماز با بیان پیشین، تفاوتی میان دو فراز یا فقره آخری باقی نمی‌ماند. (چرا؟) زیرا استصحاب در دو فراز آخر جاری می‌شود. چنانکه با احتمال پیدایش نجاست در

وسط نماز، استصحاب برای تصحیح اجزای سابق بر علم به نجاست، جاری می‌شود.

همچنین اگر در وسط نماز علم پیدا کند که از اوّل نماز نجاست وجود داشته است، استصحاب جاری می‌شود. (چرا؟) زیرا ظرف جهل به نجاست، با شکّ در پیدایش آن در جائی از لباسش، ظرف جاری شدن استصحاب است، و علم که ملحق به آن می‌شود، ضرر به جاری شدن استصحاب نمی‌زند، چنانکه در فقره اولی، یعنی استصحاب پس از تمام شدن نماز، مضر نیست.

امّا در حالت علم به نجاست، استصحاب مفید نماز نمی‌باشد، بلکه باید دلیل دیگری در تصحیح نماز باشد. یعنی همان دلیلهائی که دلالت دارند که هرگاه مکلّف در وسط نماز خون‌دماغ شد، بینی‌اش را بشوید و بنا را بر نمازش بگذارد؛ (چرا؟) زیرا از این ادلّه استفاده می‌شود که تلبس به نجاست در زمانی که اشتغال به تطهیر نجاست دارد، مضرّ به نماز نیست. از اینجاست که گاهی احتمال دوّم در فقره اولی ترجیح پیدا می‌کند.

گفته می‌شود: تطبیق استصحاب در دو فقره آخری بر دومی از آن احتمال‌ها است نه اولی که اجمال را از فقره اولی رفع می‌نماید؛ به این دلیل که فقره اولی بر احتمال پیدایش نجاست بعد از نماز، حمل می‌شود.

بنابراین: ذیل روایت شاهد بر صدر و اوّل روایت است.

علاوه بر اینکه به لفظ (فرأیت فیه) و نه (فرأیته فیه) تعبیر کرده است و شاید شهادت مزبور از این تعبیر استشمام شود، چنانکه تعبیر به (و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ)، ظهور دارد در اینکه پس از نماز، شکّ فعلی است؛ و اگر فعلی نمی‌بود، شایسته بود که می‌گفت: (و ما کان ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ)

حال: با این مؤیدات، گرچه احتمال دوّم خالی از قرب نیست، و لکن امکان دفع اصل اشکال بر اساس احتمال اوّل وجود دارد، به این صورت که گفته شود: اگر مکلّف نماز بجای آورد، سپس نجاست را ببیند، با شکّ و التفات در حال نماز، و علم پس از نماز به اینکه نجاست وجود داشته، تمسّک به استصحاب مانعی ندارد. و امّا اگر در وسط نماز نجاست را ببیند، فرقی نمی‌کند که علم به وجود آن از اوّل نماز داشته باشد، یا اینکه احتمال بدهد ک در وسط نماز بوجود آمده باشد، که در اینجا برای تصحیح نماز، امکان تمسّک به استصحاب نیست. (چرا؟) زیرا چیزی که تمسّک به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۷

استصحاب در آن ممکن است، همان حالت شکّ است، و در حالت علم، باید با چیز دیگری نماز تصحیح شود؛ و الّا در غیر این صورت ادلّه مانعیت نجاست یا شرط بودن طهارت، بر اثبات نجاست در نماز دلالت دارند.

نماز یک حقیقت است و دارای هیئت اتصالی می‌باشد؛ حرکت‌ها و سکون‌هایی که نمازگزار مشغول به ذکر گفتن نیست، به حسب دلالت‌های ظاهری ادلّه و باور ذهنی متشرعه، حرکت‌ها و سکونهای نماز می‌باشد.

پس نماز از اوّل تا به آخرش، مشروط به پوشش است، و همچنین نجاست مانع آن است و باید با دلیل، از ادله‌ای که دلالت بر شرط بودن طهارت و مانع بودن نجاست دارند، خارج شد.

نهایت چیزی که بر عدم اعتبار دلالت می‌کند، خبرهایی است که در مورد خون‌دماغ شدن در وسط نماز، وارد شده است.

و امّیا ادعای لغو بودن خصوصیت یعنی وسط نماز بودن، به دلیل اینکه عرفا بیان پیدایش نجاست در وسط نماز، و بودن آن از اوّل نماز فرقی نیست، در صورتی که توجّه به حالت کرده و علم داشته است،[۱۹۳] ادعای مردودی است. چونکه احتمال دارد که پیدایش آن در صورت اتفاقی بودن، در رفع مانعیت دخالت داشته باشد، روی این جهت، التزام به جواز نجس کردن عمدی و اشتغال فوری به تطهیر لباس و سپس بنا را بر نماز گذاشتن ممکن نیست.

بنابراین می‌گوئیم:

۱- هرگاه در وسط نماز بداند که نجاست از اوّل بوده، تصحیح نمازش ممکن نیست. چرا که استصحاب نسبت به حالت علم که

متلبس به نماز گردیده، مفید نیست و خروج برای ادله‌ای که بر شرط بودن طهارت یا مانع بودن نجاست برای نماز دلالت دارند، وجود ندارد.

پس چاره‌ای از شکستن نماز و دوباره خواندن آن پس از پاکیزه کردن لباس نیست.

۲- امّا هر گاه احتمال عارض شد نجاست در وسط نماز داده شود، چنگ زدن به استصحاب برای تصحیح نماز ممکن است؛ نه براساس اصالت عدم عارض شدن نجاست در وسط نماز که پیدایش آن را در وسط نماز اثبات کند، تا مورد، مشمول ادله پیدایش خون‌دماغ شدن بشود؛ که به جهت آن، حالت وارد شدن به نماز با علم به نجاست تصحیح گردد.

بدیهی است که این اصل، اصل مثبت است؛ بلکه اصالت عدم عارض شدن نجاست تا این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۸

زمان، تنها برای تصحیح حالت جهل به نجاست است. در حالت علم به نجاست چون نمازگزار در حال ورود به نماز، شکّ داشت که نجاست موجود، در حالت نماز به وجود آماده تا مانع نباشد، یا اینکه از اوّل بوده تا مانع باشد، شکّ در مانعیت آن دارد و اصل برائت عقلی و شرعی اجرا می کند، چنانکه در لباس مشکوک چنین است.

آنچه از ادلّه، ظاهرتر است، مانع بودن نجاست از نماز است، نه شرط بودن طهارت؛ چنانکه برای کسی که در این ادلّه دقت نماید آشکار می‌شود. اگرچه برخی ادلّه از جمله همین صحیحه زراره موهم شرط بودن طهارت است؛ لکن به حسب مفاد ادلّه، مانعیت قوی‌تر است، و استصحاب طهارت در صدر این روایت زراره، شاید از باب اینکه به حسب نظر عرف، طهارت و نبودن نجاست یک چیز است و مراد این است که لباس از پلیدی که مانع نماز است، خالی باشد؛ که با اجرای اصل طهارت و اجرای اصل عدم عروض نجاست حاصل می‌شود.

این سخن در صورتی درست است که مراد از (اصل) در ذیل صحیحه زراره، همان اصالت عدم عروض نجاست تا این زمان باشد؛ چنانکه چه‌بسا جمله (لا تدری لعله شیء اوقع علیه)، این را می‌فهماند، در غیر این صورت، ممکن است گفته شود: مراد از (اصل) اصالت عدم عروض مانع در نماز است؛ زیرا نجاست واقعی با جهل به آن، مانع نیست؛ و نجاست معلوم ممکن است، در نماز بوجود آمده باشد.

پس: قبل از علم به نجاست، عدم عارض گردیدن مانع در نمازی که پیش رویش هست متیقّن می‌باشد؛ تا زمان علم را استصحاب کند، لباس را می‌شوید و بنا را بر نماز می گذارد. اگر فرض شود اصالت عدم مانع جاری نمی‌شود، اصالت بقای هیئت اتصالی جاری می‌شود.

بنابراین: از تمام آنچه گفتیم به دست آمد که میان دو صورت، به حسب اصول و قواعد، تفاوت وجود دارد، همان‌طور که امام علیه السّلام میان آنها فرق گذاشتند.[۱۹۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۹

تلخیص المطالب

* جناب شیخ دومین روایتی که در حجیّت استصحاب در شکّ رافع بدان استدلال کردید چیست؟

صحیحه ثانیه زراره است.

* موقعیّت حدیث مزبور از لحاظ سندی چگونه است؟

مضمره است و لکن مضمره‌هایی که مضمر آن امثال زراره باشد، اضمار در آنها ضرری ندارد.

* متن این حدیث حاوی چه مطالبی است؟

حاوی هفت سؤال و جواب است که در متن و شرح آمده است.

* اولین فراز مورد استدلال در صحیحه مزبور چیست؟

آنجاست که سائل از امام علیه السّلام می‌پرسد: اگر من احتمال دادم که به جامه‌ام خونی اصابت کرده ولی یقین به آن ندارم، ولی به دنبال این ظنّ و گمان جامه‌ام را وارسی کرده چیزی نیافتم، سپس وارد نماز شدم و با همین حال نماز خواندم. امّا پس از نماز یا از روی اتفاق و یا وارسی، خون را در لباسم دیدم، وظیفه من چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: تغسله و لا تعید، یعنی جامه‌ات را تطهیر کن و لکن نمازت صحیح است و اعاده ندارد.

* چرا؟

زیرا او سابقا یقین داشت که لباسش پاک است، پس از آن و در اثر خون‌دماغ شدن نگران شد و به لباسش نگاه کرد و خونی ندید. پس سزاوار نبود که یقین سابقش را با شکّ لا حقّ از بین ببرد، و لذا استصحاب طهارت کرده، نمازش را خوانده است.

در نتیجه: این نمازی را که او خوانده است زیر سایه استصحاب طهارت بوده و صحیح است، امر صحیح که اعاده لازم ندارد.

* استدلال به این حدیث چگونه است؟

همانند استدلال به صحیحه اولی است بدین معنا که:

۱- ال در الیقین برای جنس باشد نه عهد و یا استغراق به همان قرائنی که ذکر شد.

۲- قید من طهارت ثوبک را از صغری ملغی می‌کنیم تا بشود لانک کنت علی یقین یعنی تو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۰

دارای یقین سابق بودی و سزاوار نیست که یقین را با شکّ بشکنی.

به عبارت دیگر: وقتی (ال) برای جنس باشد و قید من طهارت ملغی شود، سالبه کلیّه نتیجه می‌دهد، یعنی بطور کلّی استصحاب در موارد شکّ در رافع قانونیّت دارد و جاری می‌شود.

۲- از طرفی ظهور این حدیث در جنس بودن الیقین، قوی‌تر از حدیث اولی است پس به طریق اولی قابل استدلال است.

وجه اظهریت آن‌هم این است که: در حدیث اوّل جمله شرطیه در کار بود و لذا یک احتمال این بود که جمله فانّه علی یقین توطئه و تمهید باشد، که گفتیم ارادهٔ الجنس علی هذا اوهن ... و حال آنکه در این حدیث خبری از آن احتمالات نیست و مستقیما در بیان علّت است و ظهور در تعمیم دارد.

پس به راحتی می‌توانیم برای حجیّت استصحاب در همه جا از این حدیث استفاده کنیم.

* فراز مورد بحث بعدی کدام فراز است؟

این فراز است که زراره می‌پرسد اگر این فردی که خون‌دماغ شده است، فی المثل در اثناء نماز متوجه شود که لباسش خونی است، آیا این نماز استیناف دارد یا نه؟

امام فرمودند: اگر قبل از نماز نسبت به نجاست لباست شکّ کرده بودی لکن در اثناء نماز متوجه خون شدی، تغسله و تعید، لباست را تطهیر کرده، نماز را اعاده می‌کنی و اگر قبل از نماز پس از نظر و نگاه به لباست خونی مشاهده نکرده، به پاک بودن لباست مطمئن شدی، لکن در اثناء نماز دیدی که خون در لباس تو هست، همان‌جا لباست را پاک می‌کنی و نمازت را از همان‌جا ادامه می‌دهی تا آخر.

چرا؟ زیرا: و لیس ان تنقض الیقین بالشکّ.

بخاطر اینکه تو قبلا- یقین به طهارت لباست داشتی، و اکنون شکّ می‌کنی که آیا نجس بوده است یا نه؟ و لذا لیس ان ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ.

چرا؟ زيرا ممكن است كه اكنون اين خون به لباس تو اصابت كرده باشد، پس اعاده و استيناف لازم ندارد. يعنى چه؟ يعنى اينكه امام عليه السّلام در اينجا استصحاب طهارت را اجرى فرمودند.

* جناب شيخ نظر حضرتعالى نسبت به استصحاب مزبور در اينجا چيست؟

در آن قضيه اوليه كه امام عليه السّلام فرمودند: تغسله و لا تعيد، لباست را تطهير كن و نمازى را كه خوانده‌اى اعاده نكن دو احتمال وجود دارد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۲۱

۱- اينكه اين خونى كه اكنون يعنى در اثناء نماز و يا بعد نماز آن را ديده است، بفهمد و علم پيدا كند كه اين خون از اوّل بوده است.

۲- اينكه خونى كه در اثناء نماز و يا پس از نماز مى‌بيند، احتمال بدهد كه پس از شروع به نماز و يا پس از انجام نماز به لباسش اصابت كرده باشد، نه اينكه از اوّل بوده باشد.

حال سؤال اين است كه: مراد امام عليه السّلام از تغسله و لا تعيد كداميك از دو فرض مذكور بوده است؟ اگر حكم امام مربوط به فرض اوّل است، بايد بگويیم على القاعده، استصحاب در اين فرض جارى نشده و به درد نماز نمى‌خورد. چرا؟ زيرا در اين فرض، زمان يقين و شكّ مربوط به قبل از نماز است، و او در اينجا يقين پيدا كرده بود كه اين خون از اوّل بوده است و مشمول عدم طهارت بوده، چه استصحابى؟ تازه استصحاب در اينجا كه استصحاب قبل از نماز است به درد جواز دخول و ورود به نماز مى‌خورد و يا عدم اعاده نماز؟

بايد بگوئيد كه به درد جواز ورود به نماز مى‌خورد. چرا كه اين مثل اين است كه: شما قبل از نماز شكّ بكنى كه آيا لباست نجس است يا پاك؟ استصحاب طهارت كرده وارد نماز بشوى. يعنى نماز خواندن براى تو شرعيت دارد. امّا وقتى بعدا براى تو يقين حاصل مى‌شود كه تو از اوّل نجس بوده‌اى، پس از اين يقين به نجاست، چه چيز و يا كدام طهارت را استصحاب مى‌كنى؟ چگونه مى‌شود امام عليه السّلام با استصحابى كه و از ورود به نماز است، حكم به عدم وجوب اعاده نماز بكند؟

به عبارت ديگر: اگر با بودن اين استصحاب، كسى به خود اجازه ورود به نماز ندهد، اين عدم اجازه نقض يقين هست يا نه؟ خواهيد گفت بله نقض اليقين است. چرا؟ چون اين نمازگزار يقين به طهارت داشته است، پس از آن شكّ كرده كه طهارت دارد يا نه؟ در اينجا چون شكّ دارد و نمى‌داند كه طهارت دارد يا نه؟ اگر اجازه ورود به نماز به خودش ندهد در حقيقت، يقين سابق را با شكّ لا حقّ شكسته است.

امّا اينكه اين فرد پس از نماز اين خون را مى‌بيند و علم پيدا مى‌كند كه اين خون از اوّل به لباسش اصابت كرده بوده است، اگر به خودش بگويد بلند شو نماز را دوباره بخوان، نقض يقين به شكّ نكرده است، بلكه نقض اليقين باليقين نموده است.

حال چطور امام عليه السّلام در اين صورت استصحاب طهارت قبلى كرده و در اينجا فرموده است كه اعاده لازم نيست؟

* برخى در پاسخ به اين سؤال و يا اشكال شيخ گفته‌اند:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۲۲

امام عليه السّلام نخواسته است كه عدم وجوب اعاده را مستقيما به استصحاب مستند كند، بلكه مراد اين است كه اگر اعاده نماز در اين صورت واجب نيست، بخاطر مطابقت با امر ظاهرى حاصل شده از استصحاب است كه مقتضى اجزاء است.

به عبارت ديگر مى‌گويند:

- اين مصلى قبل از نماز يقين به طهارت داشت، پس از آن در طهارتش شكّ كرد.

- براساس لا تنقض اليقين بالشكّ، طهارتش را استصحاب كرد.

- براساس اين استصحاب به حسب ظاهر لباسش پاك است.

- وقتى لباسش على الظاهر پاك بود، به حسب ظاهر هم حقّ دارد كه نماز بخواند، و اين يك امر ظاهرى است.

حال: اين مصلّى مطابق اين امر ظاهرى شروع به نماز كرده است، و مطابق آن عملش را انجام داده. امّا پس از نماز براى او روشن شده است كه لباسش نجس بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است، لكن از آنجا كه عملش را مطابق با اين امر ظاهرى انجام داده است مجزى بوده و اعاده لازم ندارد.

بنابراين: عدم وجوب اعاده مستقيما از ناحيه استصحاب نيست، بلكه از ناحيه اجزاء امر ظاهرى است، امر ظاهرى هم از ناحيه استصحاب است، و لذا از اين جهت است كه امام فرموده‌اند كه لا تعيد.

پس اين حديث شريف معطى دو قاعده است: ۱- استصحاب ۲- امر ظاهرى.

به عبارت ديگر:

۱- به اين فردى كه قبل از نماز يقين به طهارت لباسش داشته و سپس در آن شكّ كرده مى‌فرمايد: لا تنقض اليقين بالشكّ، يعنى: يقين به طهارتت را استصحاب كن.

۲- اينكه وقتى اين فرد مطابق آن امر ظاهرى كه نتيجه اين استصحاب است عمل مى‌كند مجزى است در نتيجه: حديث بالمطابقه دلالت دارد بر حجيّت استصحاب و بالتضمّن مى‌رساند اجزاء امر ظاهرى را.

* جناب شيخ پاسخ حضرت عالى به اين ادعا چيست؟

اين است كه: خير نمى‌توان گفت كه عدم وجوب اعاده مستند به قاعده اجزاء است، چرا كه ظاهر حديث نشان مى‌دهد كه عدم وجوب اعاده مستند به استصحاب است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۳۲۳

چرا؟ زيرا امام (آ) بخاطر لا- تعيد يعنى عدم وجوب اعاده، ذكر علت كرده مى‌فرمايد: ليس ينبغى ... چنانكه در حديث اوّل نيز، استصحاب را علّت آورد بر عدم وجوب اعاده وضو.

به عبارت ديگر: در صحيحه اولى با استصحاب استدلال مى‌كند كه اعاده وضو واجب نيست، در حديث دوّم نيز با استصحاب استدلال مى‌كند بر اينكه اعاده نماز اين فرد واجب نيست.

پس: در هر دو حديث، ظاهر مطلب نشان مى‌دهد كه عدم وجوب اعاده مستقيما مستند است به عدم نقض اليقين بالشكّ.

* جناب شيخ ديگر پاسخ مذكور در متن به اشكال حضرتعالى بر تعليل مزبور چيست؟

اين است كه: طهارت يقينيه داراى دو اثر است: ۱- جواز الدخول ۲- عدم لزم اعاده.

به عبارت ديگر مى‌گويند: اگر كسى به طهارت لباسش يقين داشته باشد، دو اثر بر اين يقينش مترتب مى‌شود:

۱- يقين به اينكه مى‌تواند وارد نماز شود چون لباسش پاك است.

۲- پس از انجام نماز ذمّه‌ات برى مى‌شود و لذا اعاده لازم ندارد.

مى‌گويند: وقتى شارع فرمود: فليس ينبغى لك ان ... يعنى نبايد يقين به طهارت ثوب را با شكّ منتقض بكنى، استصحاب را حجّت قرار داد كه نتيجه اين حجيّت استصحاب اين است كه:

۱- طهارت استصحابيه نازل به منزله طهارت واقعيه قرار مى‌گيرد.

۲- وقتى طهارت استصحابيه نازل به منزله طهارت واقعيه قرار گرفت، طهارت تنزيليه بايد هر اثرى را كه طهارت واقعيه ندارد از قبيل جواز دخول در نماز و عدم وجوب اعاده نماز، داشته باشد.

بنابراين: اگر امام عليه السّلام عدم وجوب اعاده نماز را مستند فرموده به استصحاب، نه از اين جهت است كه اين فرد پس از اتمام

نماز هم می‌تواند استصحاب جاری کند، نه نمی‌تواند، چون پس از نماز یقین پیدا کرده که نمازش در لباس نجس واقع شده است و شرائط استصحاب وجود ندارد.

و لذا امام عدم وجوب اعاده را مستند فرموده به همان استصحابی که قبل از شروع به نماز داشته چرا که طهارت تنزیلیه هم باید همان آثار طهارت واقعیه را داشته باشد.

به عبارت دیگر: درست است که ارکان استصحاب قبل از نماز محقّق شده است و استصحاب او قبل از نماز است لکن اثر این استصحاب که نازل به منزله طهارت واقعیه است، همان جواز دخول به نماز و عدم وجوب اعاده نماز است و قبل از نماز و بعد از نماز ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۴

و لذا اگر این فرد اثر طهارت استصحابیه را برآن مترتب نکند، نقض یقین، به شکّ کرده است.

* جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به این مطلب چیست؟

می گوئیم بله، طهارت واقعیه دارای دو اثر است: یکی جواز ورود به نماز، دیگری عدم وجوب اعاده نماز، و لکن هر دو اثر، شرعی نمی‌باشند، بلکه جواز دخول در نماز اثر شرعی است، بخاطر اینکه شارع آن را مقرّر کرده است. لکن عدم وجوب اعاده نماز برای کسی که با طهارت واقعیه نماز خوانده، حکم عقل است. چرا؟ چون شارع فرموده است نمازت را با لباس پاك بخوان، و فرض این است که این فرد نمازش را با لباس پاك خوانده است.

- وقتی نمازش را با لباس پاك خوانده، مأتی به با مأمور به مطابق است، و لذا یسقط الأمر.

- وقتی امر ساقط شد، عقل حکم می کند به اینکه لا یجب الاعادهٔ، چرا که امتثال بد از امتثال معنا ندارد.

و امّا طهارت تنزیلیه و یا استصحابیه، کرارا گفته شد که وقتی شارع حکم فرمود به استصحاب، ما حقّ داریم که اثر شرعی آن را برش مترتب کنیم و نه اثر عقلی را. چرا؟ بخاطر اینکه اگر اثر عقلی برآن مترتب کنیم می‌شود اصل مثبت، و اصل مثبت هم حجّت نیست.

به عبارت دیگر: وقتی شارع فرمود: لیس ینبغی ان لا تنقض الیقین بالشكّ، مرادش این است که: وقتی لباست را پاك می‌دانی دخول به نماز برایت جایز است. امّا اگر پس از اتمام نماز برای تو کشف بشود که مأتی به با مأمور به مطابقت نداشته باشد، چگونه می‌شود، عدم وجوب اعاده را برآن مترتب کرد؟

آیا می‌شود گفت چون در طهارت واقعیه، لا یجب الاعادهٔ، پس در طهارت ظاهریه نیز لا یجب الإعادهٔ، قطعا خیر، چرا که حرف بی‌معنائی است.

در طهارت واقعیه ماتی به با مأمور به مطابقت دارد و لذا عقل می گوید لا یجب الاعادهٔ. لکن، در اینجا که طهارت را شما تنزیلیه می گیرید، ماتی به با مأمور به مطابقت ندارد و لذا عقل نمی‌تواند بگوید لا یجب الاعادهٔ.

اگر استصحاب هم بخواهد بگوید لا یجب الإعادهٔ می‌شود اصل مثبت. و لذا نه عقل در اینجا می گوید لا یجب الإعادهٔ و نه شرع.

مضافا بر اینکه اگر امام علیه السّلام بخواهد عدم وجوب اعاده را مستند کند به استصحاب، اشکال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۵

دیگری علاوه بر اشکال قبلی لازم آید و آن این است که: چطور در آن فرض و فقره‌ای که در وسط نماز متوجه شده، نجاست را در لباسش می‌بیند امام علیه السّلام می‌فرماید: اگر اوّل کار و قبل از نماز نگرانی برای تو پیش آمد و شكّ کردی که لباست پاك است یا نه؟ لکن پس از وارسی چیزی نیافتی، ولی در وسط نماز نجاست را دیدی، تغسله و تعید. یعنی لباست را تطهیر کن و نمازت را اعاده نما.

امّا در این فرض که پس از انجام نماز متوجه می‌شود که همه نمازش در لباس نجس واقع شده است، می‌فرماید: تغسله و لا تعید؟

به عبارت دیگر: چرا استصحاب در وسط نماز بلاتأثیر است و امام علیه السّلام می‌فرماید تغسله و تعید، و لکن پس از نماز مؤثر است و امام علیه السّلام می‌فرماید: تغسله و لا تعید؟

علی‌ای‌حال: این تفاوت‌گذاری در اجرای استصحاب در این دو فرض نیز با قواعد موافقتی ندارد.

* جناب شیخ هیچ‌گونه پاسخ و یا راه حل توجیهی برای تفاوت مزبور وجود ندارد؟

اللهم ان یقال: اینکه امام در این فرضی که نمازگزار در وسط نماز فهمیده است، لباسش نجس است فرمود: تعید، بخاطر این بوده باشد که شکّ او در پیش از نماز تو که با علم اجمالی بوده است. یعنی او اجمالا متوجه شد که نجاستی به لباسش اصابت کرده، وارسی هم نمود، لکن چیزی نیافت و نتوانست علم تفصیلی به وجود آن پیدا کند.

امّا: در وسط نماز که آن نجاست را دید، علم تفصیلی پیدا نمود که کجای لباسش نجس است و لذا امام در آنجا فرمودند: تغسله و تعید.

لکن در آن فقره‌ای که او پس از انجام نماز نجاست را دید، و امام علیه السّلام فرمود: لا تعید، نگرانی و شکّ قبل از نمازش، شکّ بدوی بوده است، چرا که وقتی کلمه شکّ را به نحو مطلق استعمال می‌کنند و می‌گویند اذا شککت، این اطلاق ظهور دارد در شکّ بدوی.

به عبارت دیگر: شکّ قبل از صلاهٔ، در آنجا شکّ بدوی فرض شده، و نگرانی و شکّ در اینجا، شکّ توأم با علم اجمالی، و لذا در آنجا فرمود: تعید، در اینجا فرمود لا تعید.

* جناب شیخ دومین احتمالی که در صحیحه دوّم می‌دهید چیست؟

این احتمال است که بگوئیم: اگر این مصلی، نجس را پس از انجام نماز در لباسش ببیند و لکن برای او یقین حاصل نشود که از اوّل بوده یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر شکّ کرد که آیا از اوّل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۶

بوده و یا اینکه نه اکنون و پس از نماز اصابت کرده است چه؟

امام علیه السّلام مطلب را در اینجا این‌گونه فرض کرده است که پس از نماز نجس را دیده و احتمال می‌رود که این نجاست دیده شده از اوّل نبوده باشد، بلکه پس از نماز اصابت کرده باشد. و لذا فرمود: تغسله و لا تعید، چرا که فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ.

حال اگر مراد امام از تغسله و لا تعید این فرض باشد، دیگر آن اشکالات قبلی به این فرض وارد نخواهد بود. چرا؟ زیرا وقتی فرد پس از نماز نجاست را ببیند، احتمال دارد که نجاست پس از نماز اصابت کرده باشد، و حال آنکه این فرد در قبل از نماز استصحاب کرده و تأثیر استصحاب در حالت صلاهٔ باقی است. چگونه؟ بدین صورت که تا پایان نماز یقین دارد که لباسش پاک است، لکن پس از نماز که نجاست را می‌بیند شکّ می‌کند که این نجاست از قبل بوده یا بعد پیدا شده؟

استصحاب می‌کند طهارت آن را در طول نماز.

و چنانچه شکّ کند که در حین نماز نجس شده یا بعد نماز؟ باز استصحاب می‌کند طهارت آن را در حال نماز، البته او در اینجا یک استصحاب انجام می‌دهد، منتهی یک اثرش نسبت به قبل از نماز و جواز ورود به نماز است، و اثر دیگرش، عدم وجوب اعاده نماز است، و لذا اشکال قبلی متوجه این مورد نخواهد بود.

بله، این احتمال خالی از ایراد قبلی است و لکن مخالف با ظاهر کلام امام علیه السّلام است. چرا؟ زیرا ظاهر سؤال و جواب زراره و امام نشان می‌دهد که پس از اینکه او بعد از نماز نجس را می‌بیند، یقین می‌کند که این نجاست از اوّل بوده است و لذا حمل بر

اینکه لعلّه شیء اوقع علیه، حمل بر خلاف ظاهر است.

* جناب شیخ تکلیف این فقره اخیری که زراره پرسید اگر در اثناء نماز، نجس را دید چه می‌شود؟

امام علیه السّلام در اینجا تفصیل دادند به اینکه:

۱- اگر قبلا شکّ کرده بودی و لکن در وسط نماز نجس را دیدی، تغسله و تعید.

۲- و چنانچه قبل از نماز هیچ‌گونه نگرانی و شکی برای تو پیش نیامده، لکن در وسط نماز نجاست را دیدی، تغسله و لا تعید.

فرمایش امام در قسمت دوّم این تفصیل علاوه بر اینکه بجا بوده، صحیح است، خلاف ظاهر هم نیست. چرا؟ زیرا نمازگزار در این صورت یقین قبلی به طهارت داشته، در اثناء نماز نجاست دیده، شکّ کرده آیا این مقدار از نماز را که خوانده با لباس نجس خوانده یا نه؟ در اینجا او

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۷

استصحاب می‌کند طهارت لباس را و لذا امام می‌فرمایند: نمازت را قطع کن، لباست را تطهیر نما، و سپس نمازت را از همان‌جا که قطع کردی شروع کن. نتیجه اینکه:

۱- فقره اوّل از حیث استدلال، از کار افتاد، چرا که ما نفهمیدیم که امام در چه فرضی فرموده است تغسله و لا تعید، آیا در فرضی که نجس از اوّل در لباس نمازگزار بوده و یا در فرضی که نجس بعدا واقع شده؟

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، گرچه معطی قاعده کلیه باشد.

۲- فقره دوّم گرچه از اشکالات وارده بر فقره اوّل مبراست و لکن معطی یک قاعده کلیه نمی‌باشد. چرا؟ زیرا امام علیه السّلام در اینجا فرمودند: فلیس ینبغی لک، ان تنقض الیقین بالشکّ و نفرمودند: و لیس ینبغی ... و حال آنکه کلمه فلیس دارای فاء تفریعیّه است و فاء تفریعیّه، متفرّع را به متفرّع علیه مرتبط کرده پیوند محکم می‌زند.

یعنی ما بعد خودش را به ما قبل خودش محکم به هم متصل می‌نماید و لذا نمی‌توان گفت که در اینجا قید من طهارت ثوب را می‌توان ملغی نمود. خیر. و لذا: این فاء تفریعیّه می‌رساند که امام در خصوص همین مورد فرموده است که: چون تو قبلا یقین داشتی که لباست پاک است و لکن در اثناء نماز نجاست را دیده‌ای و اکنون شکّ داری که آن مقدار نمازی را که خوانده‌ای در لباس نجس بوده است یا نه؟ استصحاب کن طهارت لباست را و نیازی به اعاده آنچه خوانده‌ای نمی‌باشد.

و امّا از آنجا که امام در فقره اولی فرمود: و لیس ینبغی: خود قرینه است بر اینکه ایشان در مقام ضرب القاعده بوده است و لذا آنجا را قرینه می‌گیریم بر اینکه در اینجا نیز مراد ایشان اعطاء القاعده است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۸

متن

و منها: صحیحهٔ ثالثهٔ لزرارهٔ: «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إلیها اخری، و لا شیء علیه. و لا ینقض الیقین بالشکّ، و لا یدخل الشکّ فی الیقین، و لا یخلط أحدهما بالآخر، و لکنّه ینقض الشکّ بالیقین، و یتمّ علی الیقین، فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات».[۱۹۵]

و قد تمسّک بها فی الوافیهٔ،[۱۹۶] و قرّره الشارح،[۱۹۷] و تبعه جماعهٔ ممّن تأخّر عنه.[۱۹۸]

و فیه تأمّل: لأنّه إن کان المراد بقوله (ع): «قام فأضاف إلیها اخری»، القیام للرکعهٔ الرابعهٔ من دون تسلیم فی الرّکعهٔ المردّدهٔ بین الثالثهٔ و الرابعهٔ،[۱۹۹] حتی یکون حاصل الجواب هو: البناء علی الاقلّ، فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامّهٔ، و مخالف لظاهر الفقرهٔ الاولی من قوله: «یرکع[۲۰۰] رکعتین بفاتحهٔ الکتاب»؛ فانّ ظاهرها- بقرینهٔ تعیین الفاتحهٔ- إرادهٔ رکعتین منفصلتین، أعنی: صلاهٔ

الاحتیاط، فتعیّن أن یکون المراد به القیام- بعد التسلیم فی الرکعهٔ المردّدهٔ- إلی رکعهٔ مستقلّهٔ، کما هو مذهب الإمامیّهٔ.

فالمراد ب «الیقین»- کما فی «الیقین» الوارد فی الموثّقهٔ الآتیهٔ،[۲۰۱] علی ما صرّح به السیّد المرتضی (ره)[۲۰۲] و استفید من قوله (ع) فی أخبار الاحتیاط: إن کنت قد نقصت فکذا،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۹

و إن کنت قد أتممت فکذا[۲۰۳]-: هو الیقین بالبراءهٔ، فیکون المراد وجوب الاحتیاط و تحصیل الیقین بالبراءهٔ، بالبناء علی الاکثر و فعل صلاهٔ مستقلّهٔ قابلهٔ لتدارک ما یحتمل نقصه.

و قد ارید من «الیقین» و «الاحتیاط» فی غیر واحد من الاخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله (ع) فی الموثّقهٔ الآتیهٔ: «إذا شککت فابن علی الیقین».[۲۰۴]

فهذه الاخبار الآمرهٔ بالبناء علی الیقین و عدم نقضه، یراد منها: البناء علی ما هو المتیقّن من العدد، و التسلیم علیه، مع جبره بصلاهٔ الاحتیاط؛ و لهذا ذکر فی غیر واحد من الاخبار ما یدلّ علی أنّ هذا[۲۰۵] العمل محرز للواقع، مثل قوله (ع): «أ لا اعلّمک شیئا إذا صنعته،[۲۰۶] ثمّ ذکرت أنّک نقصت أو أتممت، لم یکن علیک شیء؟»[۲۰۷]

و قد تصدّی جماعهٔ[۲۰۸]- تبعا للسیّد المرتضی- لبیان أنّ هذا العمل هو الاخذ بالیقین و الاحتیاط، دون ما یقوله العامّهٔ: من البناء علی الاقلّ. و مبالغهٔ الامام (ع) فی هذه الصّحیحهٔ بتکرار عدم الاعتناء بالشکّ، و تسمیهٔ ذلک فی غیرها[۲۰۹] بالبناء علی الیقین و الاحتیاط، یشعر بکونه فی مقابل العامّهٔ الزاعمین بکون مقتضی البناء علی الیقین هو البناء علی الأقلّ و ضمّ الرکعهٔ المشکوکهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۰

ترجمه

(استدلال به صحیحه ثالثه زراره در حجیّت استصحاب در شکّ در رافع)

اشاره

و از جمله این احادیث (که در حجیّت استصحاب در شکّ در رافع) بدانها استدلال شده است صحیحه ثالثه زراره است که امام در پاسخ به سؤال او می‌فرمایند: دو رکعت نماز ایستاده همراه با چهار سجده (در هر رکعت دو سجده) بجای آورده درحالی‌که این دو رکعت را باید با فاتحهٔ الکتاب بخواند (یعنی ۲ رکعت نماز احتیاط)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند و چیزی بر ذمّه او نیست (یعنی که وظیفه شرعی را انجام داده است)

سپس خود امام علیه السّلام فرمودند: و اگر شخص نمازگزار میان رکعت سوّم و چهارم شکّ کند، باید قیام کند و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید، آنگاه چیزی بر ذمّه او نیست.

سپس فرمودند علیه السّلام به اینکه: و نباید یقین را با شکّ بشکند، و نباید شکّ را داخل در یقین بکند، و نباید شکّ را با یقین مخلوط کند، بلکه باید شکّ را با یقین بشکند و باید عمل را با یقین تمام کند، و باید بنا را بر یقین بگذارد، و نباید در هیچ حالی از حالات به شکّ اعتنا کند.

سپس شیخ می‌فرماید: فاضل تونی در وافیه برای اثبات حجیّت استصحاب به این حدیث تمسّک کرده‌اند،[۲۱۰] که در تمسّک به این صحیحه تامل وجود دارد، چونکه اگر مقصود از جمله (قام فاضاف الیها اخری)، این باشد که بعد از رکعت مردّد میان سوّم و چهارم، بدون سلام دادن برخاست و رکعت چهارم را اقامه کرد، محصول پاسخ امام علیه السّلام این است که: بنا را بر اقلّ بگذارد.

این پاسخ مخالف مذهب امامیّه و موافق با مذهب اهل سنّت است، و با ظهور فقره اوّل که فرمودند: یرکع رکعتین بفاتحهٔ الکتاب، مخالف است. ظاهر این فقره با ذکر فاتحه، قرینه است بر اینکه دو رکعت جداگانه را اراده کرده است، یعنی نماز احتیاط.

و لذا مقصود این است که بعد از رکعت مردّد، برخاست و رکعت مستقله اقامه نمود، چنانکه مذهب امامیّه برآن است.

(احتمال دوم)

پس مراد از یقین، چنانکه سید مرتضی تصریح کرده‌اند و از گفتار امام علیه السّلام در اخبار احتیاط که
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۱
فرمودند: (ان کنت قد نقصت فکذا، و ان کنت قد اتممت فکذا)، استفاده می‌شود که: یقین مورد نظر یقین به برائت است، پس مراد، واجب بودن احتیاط و تحصیل یقین به برائت است که با بنا گذاشتن بر اکثر و بجا آوردن یک رکعت مستقل، آنچه که احتمالا کم گذاشته قابل تدارک و جبران است.

(مراد از بناء بر یقین در اخبار)

و در تعدادی از اخبار از (یقین) و (احتیاط) این نحوه از عمل ارائه شده است؛ از آن جمله در روایت موثق که مورد بحث قرار خواهد گرفت، فرمودند: اذا شککت فاین علی الیقین).
مقصود از این روایت‌ها که دستور به بنای بر یقین و نشکستن یقین می‌دهند بنا گذاشتن بر عددی که متیقّن است، سلام برآن، و جبران آن بوسیله نماز احتیاط است.
روی این جهت در تعدادی از خبرها چیزی گفته شده که دلالت می‌کند بر اینکه عمل، واقع را احراز می‌کند؛ مثل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: الا اعلّمک شیئا اذا فعلته، ثمّ ذکرت انّک نقصت او اتممت، لم یکن علیک شیء؟
گروهی هم به پیروی از سید مرتضی، متصدی بیان این شده‌اند که مراد از (عمل)، همان اخذ به یقین و احتیاط است، و نه چیزی که اهل سنّت گفته‌اند که بنا بر اقلّ گذاشته شود.
و مبالغه امام علیه السّلام در این صحیحه با تکرار به عدم اعتنا به شکّ، و در روایات دیگر بنا گذاشت بر یقین و احتیاط، اشعار به این دارد که در مقابل اهل سنّت که گمان می‌کردند مقتضای بنا بر یقین، همان بنای بر اقلّ و ضمیمه کردن رکعت مشکوک به آن است، بوده است.

***

تشریح المسائل

* سومین حدیثی که در حجیّت استصحاب به آن استناد شده است کدام حدیث است؟
صحیحه سوّم زراره است که به نقل از امام باقر علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام گفته‌اند:
قلت له: من لم یدر فی اربع هو او فی ثنتین، و قد احرز الثّنتین؟ قال: یرکع رکعتین و اربع سجدات و هو قائم بفاتحهٔ الکتاب و یتشهّد، و لا شیء علیه.
و اذ لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث، قام فاضاف الیها اخری و لا شیء علیه؛ و لا ینقض الیقین بالشکّ، و لا یدخل الشک فی الیقین، و لا یخلط احدهما بالآخر؛ و لکنّه ینقض
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۲
الشکّ بالیقین، و یتمّ علی الیقین فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات.[۲۱۱]
زراره (ره) می‌گوید: به امام باقر و یا امام صادق علیه السّلام عرض کردم: شخصی در اثناء نماز شکّ می‌کند که آیا دو رکعت

خوانده یا چهار رکعت، چه باید بکند؟ امام علیه السّلام فرمودند: دو رکعت نماز ایستاده بجا آورد، همراه با چهار سجده (یعنی در هر رکعت دو سجده) و این دو رکعت را باید با فاتحهٔ الکتاب بخواند (نه تسبیحات اربعه)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند، که (در این صورت وظیفه شرعی‌اش را انجام داده) و چیزی بر ذمه او نیست.

سپس خود امام فرمودند: و اگر شخص نمازگزار میان رکعت ۳ و ۴ شکّ کند، باید قیام نماید و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید (که در این صورت نیز) چیزی بر ذمه او نیست.

سپس فرمودند: نباید که یقین را با شک بشکند، و نباید شکّ را در یقین داخل کند، و نباید یکی از این دو را با دیگری مخلوط کند، و لکن باید شکّ را با یقین نقض کند و نمازش را با یقین به اتمام برساند. و باید بنا را بر یقین بگذارد و نباید در هیچ حالی از حالات به شکّ اعتنا کند.

* در رابطه با این حدیث شریف چه مباحثی مطرح است؟

دو بحث مطرح است: ۱- بحث سندی ۲- بحث دلالی

در بحث سندی به این سخن بسنده می‌کنیم که این حدیث همچون دو صحیحه قبلی مضمره است و این مسئله ضرری به صحت حدیث نمی‌زند.

و امّا در بحث دلالی می‌گوئیم: مرحوم فاضل تونی در کتاب وافیهٔ الاصول برای حجیّت استصحاب به این حدیث استدلال کرده و مرحوم سید صدر نیز در شرح وافیه، استدلال جناب فاضل را پذیرفته است، چنانکه برخی از متأخرین هم بدان استناد کرده‌اند.

* پس غرض شیخ از (و فیه تأمل ...) چیست؟

این است که: به عقیده ایشان، دلالت این حدیث بر حجیّت استصحاب ناتمام است. چرا که در این حدیث احتمالاتی متصوّر است که بنا بر بعضی از آنها این حدیث به درد استصحاب می‌خورد و لکن این احتمالات مخدوش‌اند و بنا بر برخی از احتمالات که مؤید هم دارد، به درد استصحاب نمی‌خورد.

فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۳

* حاصل مطلب در (لانّه ان کان المراد بقوله: (قام فاضاف الیها اخری) ...) چیست؟

بیان اولین احتمال موجود در حدیث است مبنی بر اینکه: ممکن است مراد امام علیه السّلام از قام فاضاف الیها رکعهٔ، این باشد که بنا را بر اقلّ بگذارد و برخیزد یک رکعت دیگر هم متصل به آن سه رکعت بجا آورد، مضافا بر اینکه مراد از لا ینقض الیقین بالشکّ نیز این باشد که یقین سابق به عدم انجام رکعت چهارم را با شکّ لا حقّ در انجام، نقض نکند، بلکه عملا بنا را بر همان یقین سابق بگذارد و حکم کند به عدم انجام و یک رکعت را بجای آرد.

حال براساس این احتمال حدیث به درد استدلال بر حجیّت استصحاب می‌خورد، و لکن این احتمال به اشکالات متعددی است که شیخ به دو تا از این اشکالات اشاره می‌کند:

۱- یکی اینکه این احتمال مخالف با مذهب اهل بیت علیهم السّلام و موافق با مذهب اهل سنّت است. چرا؟ زیرا بنا بر مبنای عامّه در شکوک نماز باید بنا را بر اقلّ گذاشت و نماز را متصلا تکمیل نمود و لکن بر مبنای فقهای امامیّه به پیروی از ائمه علیهم السّلام که فرموده‌اند: اذا شککت فابن علی الاکثر، بنا را باید بر اکثر یعنی چهار رکعت گذاشته نماز را سلام دهد و سپس یک رکعت نماز احتیاط منفصلا انجام دهد.

پس: براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود و حال آنکه الاصل، عدم التقیهٔ.

۲- دیگر اینکه این احتمال با ظاهر فقره یا فراز اوّل حدیث سازگار نیست. چرا که امام علیه السّلام در رابطه با شکّ میان ۲ و ۴

فرمودند یرکع رکعتین بفاتحهٔ الکتاب و این مبیّن این است که او باید دو رکعت نماز احتیاط منفصلا بجا آورد. چرا؟

زیرا اگر مراد امام علیه السّلام این بود که این دو رکعت متصلا باشد به نحوی که نمازگزار بنا را بر اقلّ بگذارد و این دو رکعت بعنوان رکعت سوّم و چهارم بحساب آید، هرگز نمی‌فرمودند که: این دو رکعت باید با فاتحهٔ الکتاب باشد، بلکه یا کلام را مطلق می‌آوردند و یا صراحتا می‌فرمودند که تسبیحات اربع بخواند و یا حکم به تخییر می‌نمودند.

بنابراین: تعیین فاتحهٔ الکتاب قرینه است بر اینکه مراد امام نماز احتیاط بوده است، آنگاه به قرینه وحدت سیاق می گوئیم: در فراز بعدی نیز که می‌فرماید: قام و اضاف الیها اخری، مراد این است که در آن صورت نیز باید آن را منفصلا بخواند تا نماز احتیاط باشد، که این مذهب امامیّه است.

پس: این احتمال قابل قبول نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۴

* پس مراد شیخ از (فالمراد بالیقین، کما فی (الیقین)، ...) چیست؟

بیان دومین احتمال در حدیث مزبور است مبنی بر اینکه: ممکن است مراد امام علیه السّلام از قام فاضاف ... این باشد که نمازگزار پس از اینکه بنا را بر اکثر می گذارد و بر همان رکعت مشکوک که سلام می‌دهد، یک رکعت نماز احتیاط بصورت جداگانه بجا آورد که این همان مبنای امامیّه است.[۲۱۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۳۳۴

ن صورت معنای عبارت لا ینقض الیقین بالشکّ این می‌شود که: یقین به برائت ذمّه را نباید با شکّ در برائت، نقض کند، یعنی این نمازگزار، یقین به اشتغال ذمّه پیدا نمود و اکنون باید یقین به برائت ذمّه پیدا کند و به شکّ در برائت ذمّه قناعت نکند، منتهی راه تحصیل یقین به فراغ ذمّه، همان مذهب امامیّه است که گفته شد: بنا گذاشتن بر اکثر، سلام دادن و سپس خواندن نماز است.

سپس شیخ می‌فرماید: اگر مراد حدیث این احتمال باشد دیگر ربطی به قانون استصحاب نخواهد داشت بلکه به قاعده اشتغال و احتیاط مربوط می‌شود که برای خود ملاک خاصی دارد.

* چگونه شیوه امامیّه یقین به برائت می‌آورد و لکن شیوه عامّه نه؟

۱- بر مبنای عامّه که بنا را بر اقلّ می گذارند و یک رکعت نماز متصلا بجا می‌آورند از دو حال خارج نیست:

- یا در واقع نماز این نمازگزار، ناقص بوده است که در این صورت این یک رکعت جبران‌کننده آن است.

- و یا در واقع نماز او کامل بوده است که این یک رکعت، زیادی عمدی به حساب می‌آید که مبطل است.

در نتیجه: یقین به فراغت ذمّه حاصل نمی‌آید و صرف احتمال است.

۲- و امّا بر مبنای امامیّه که بنا را بر اکثر می گذارند و دو رکعت نماز منفصلا بجا می‌آورند باز دو صورت دارد:

- یا در واقع نماز او ناقص بوده است که این نماز آن را جبران می کند.

- یا در واقع کامل بوده است که این دو رکعت اضافی ضرری به آن وارد نمی کند بلکه یک عمل مستحبی بحساب آمده که ربطی به اصل نماز ندارد.

علی‌ای‌حال در اینجا در هریک از دو صورت مزبور یقین به برائت حاصل می‌آید.

* غرض از (و قد ارید من (الیقین) و (الاحتیاط) فی غیر واحد من الاخبار هذا النحو من العمل ...)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۵

چیست؟

اشاره به موثقه عمّار است که می‌گوید: اذا شككت فابن علی اليقين که برخی گفته‌اند مراد از یقین در اینجا، یقین به برائت ذمّه است و لذا آن را شاهدی قرار داده‌اند بر اینکه حدیث مورد بحث را بر قاعده اشتغال حمل کنند.

* غرض از (فهذه الاخبار الآمرة بالبناء علی اليقين و عدم نقضه ...) چیست؟

این است که: در تعدادی از اخبار، از یقین و احتیاط این نحوه از عمل اراده شده است از جمله:

۱- در برخی از اخبار نماز احتیاط فرموده:

- ان کنت قد نقصت فكذا، یعنی که این نماز احتیاط متمم است.

- و ان کنت قد اتممت فكذا، یعنی اگر نمازت هم در واقع تمام بوده باشد این نماز احتیاط به تو ضرری نمی‌رساند و مبطل اصل نیست.

بنابراین: این گونه روایات نیز دلالت دارند بر اینکه در شکوک نماز باید نماز احتیاط بخوانی تا یقین به برائت ذمّه پیدا کنی.

و لذا این هم قرینه‌ای است بر اینکه مراد از لا ینقض اليقين در مورد این صحیحه، یقین به برائت ذمّه است.

۲- در روایات دیگری آمده است: کاری را که به تو می‌آموزم علی کلّ حال احرازکننده واقع است و این کار چیزی غیر از همان بناگذاری بر اکثر و انجام نماز احتیاط نمی‌باشد.

و لذا این نیز قرینه‌ای است بر اینکه مراد از اضافه رکعت، در ما نحن فيه نیز، همان نماز احتیاط است و معنای لا ینقض نیز یقین به برائت ذمّه ... است.

* در تبیین صحیحه ثالثه بفرمائید حاصل سؤال جناب زراره از امام (ع) و پاسخ ایشان به او چیست؟

۱- اگر نمازگزار بین ۲ و ۳ شکّ کند چه کند؟

امام علیه السّلام فرمودند: قام و اضاف اليها ركعتين بفاتحة الكتاب (و نه با تسبیحات اربعه)

۲- اگر نمازگزار بین ۳ و ۴ شکّ کند چه کند؟

امام علیه السّلام فرمودند: قام و اضاف اليها اخرى، و لا ينقض اليقين بالشكّ.

* محل بحث در چیست؟

دو جمله اخیر است: ۱- قام و اضاف اليها ركعة اخرى ۲- و لا ينقض اليقين بالشك

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۶

* عقیده شیخ در رابطه با استدلال به این حدیث بر حجیّت استصحاب چیست؟

می‌فرماید: در این دو جمله، چهار معنا محتمل است:

۱- سه معنا از این چهار معنای محتمل به درد استدلال بر حجیّت استصحاب می‌خورد، و لکن هر سه معنای محتمل ضعیف‌اند.

۲- یک معنا از این چهار معنای محتمل قوی است، و لکن به درد استدلال بر حجیّت استصحاب نمی‌خورد.

* احتمال اوّل چیست؟

این است که: مراد از قام و اضاف اخرى، این باشد که مصلی برخیزد و یک رکعت نماز دیگر متصلة بخواند. چرا؟ زیرا که براساس لا ينقض اليقين ...، نباید یقین سابق را که در اینجا احتمال انجام اقلّ است، با شکّ لا حقّ بشکند.

به عبارت دیگر: اقلّ در این احتمال متیقن است و الاصل عدم الاكثر، که همان استصحاب است.

پس: براساس این احتمال حدیث دلالت بر حجیّت استصحاب دارد و لکن مبتلا به اشکالاتی است.

* عیوب این احتمال چیست؟

۱- یک عیبش این است که براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود. چرا؟ زیرا به عقیده امامیّه:

اولا: بنا در شکوک مزبور بر اکثر گذاشته می‌شود. ثانیا: نماز احتیاط را منفصلهٔ می‌خوانند و لذا در اینجا استصحاب جاری نمی‌کنند. بله، عامّه، بنا را بر اقلّ گذاشته، استصحاب می‌کنند عدم انجام اکثر را، و رکعت مشکوکهٔ را متصلهٔ می‌خوانند.

بنابراین: درست است که حدیث با استصحاب سازگار است، و لکن امامیّه در اینجا استصحاب جاری نمی‌کنند، و لذا اجرای استصحاب در اینجا مخالف مذهب امامیّه است.

الحاصل: براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود و حال آنکه الاصل، عدم التقیهٔ.

۲- عیب دیگر این احتمال این است که: سوای ارزشمند بودن استصحاب، اجرای آن را حمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۷

بر تقیه کرده بگوئیم: امام علیه السّلام که فرموده: لا تنقض الیقین بالشکّ، مرادش استصحاب است و لکن مرادش یک حکم علی القاعده‌ای است، چرا که استصحاب تقیه‌ای نیست. یعنی امام می‌خواهد این قاعده را به دست بدهد که هیچوقت یقین سابق خودت را با شکّ لا حقّ نشکن.

پس: قاعده را بدون تقیه فرموده و لکن اجرای آن را در اینجا که نمازگزار نمی‌داند ۳ رکعت خوانده یا ۴ رکعت، تقیه‌ای فرموده است.

به عبارت دیگر: علّت را از معلول تفکیک کرده به نحوی که علّت بدون تقیه و لکن معلول که همان استصحاب اقل است از روی تقیه باشد. که این نیز خلاف ظاهر است. چرا؟ زیرا اگر قرار است سخن از روی تقیه گفته شود، باید همه‌اش از روی تقیّه باشد.

۳- عیب دیگر این احتمال این است که: زراره ابتدا شکّ میان ۲ و ۴ را پرسید و امام علیه السّلام پاسخ دادند به اینکه: رکعتین بفاتحهٔ الکتاب و نه به تسبیحات و ...

از این کلمه فاتحهٔ الکتاب بدست می‌آید که بنا را بر اکثر بگذار، نماز را سلام بده بعد دو رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بجای آور. چرا؟ زیرا اگر مراد امام متصلهٔ بود، رکعتین بفاتحهٔ الکتاب را تعیین نمی‌فرمود بلکه می‌فرمود:

رکعتین مثلا به تسبیحات و یا می‌فرمود رکعتین مخیّرا بتسبیح او بفاتحهٔ الکتاب و ...

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: چطور امام علیه السّلام در شکّ میان ۲ و ۴ فرموده است بنا را بر اکثر بگذار یعنی استصحاب جاری نکن، بلکه سلام نماز را بده و دو رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخوان، و لکن در پاسخ به سؤال بعدی یعنی شکّ میان ۳ و ۴ فرمود بنا را بگذار بر اقلّ یعنی استصحاب کن عدم انجام اکثر را و سپس یک رکعت متصلهٔ بخوان؟

آیا این مطلب که در پاسخ به فراز اوّل یک جور حکم بدهند و در فراز دوّم جور دیگر خلاف ظاهر نیست؟ به عبارت دیگر وضعیت شکوک نماز به گونه‌ای است که:

۱- یا باید بنا را بر اقلّ گذاشت و عدم انجام اکثر را استصحاب کرد چنانکه عامّه چنین می‌کنند.

۲- و یا باید بنا را بر اکثر گذاشت، بدون اینکه استصحاب جاری شود و نماز احتیاط را منفصلهٔ بجا آورد، چنانکه امامیّه چنین می‌کنند.

در نتیجه: براساس احتمال اوّل نمی‌توان با حدیث ثالثه بر حجیّت استصحاب استدلال نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۸

* جناب شیخ احتمال دوّم در صحیحه ثالثه چیست؟

این است که بگوئیم: مراد از: قام و اضاف علیه اخری، یک رکعت منفصلهٔ است و نه متصلهٔ.

به عبارت دیگر: در اینجا که نمی‌داند ۳ رکعت خوانده و یا ۴ رکعت، بنا را بگذارد بر ۴، نماز را سلام داده تمام کند، و پس از آن

برخیزد وی یک رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخواند.

و امّا اینکه امام علیه السّلام می‌فرماید: و لا ینقض الیقین بالشکّ، مراد از یقین، یقین سابق و مراد از شکّ، شکّ لا حقّ نمی‌باشد، بلکه مراد از یقین، یقین به برائت ذمّه و مراد از شکّ، شکّ در برائت است.

به عبارت دیگر: لا تنقض الیقین، به معنای لا تنقض البراءهٔ، است، و لا تنقض البراءهٔ، به معنای لا تنقض الاحتیاط است.

یعنی: یقین به برائت را، با شکّ در برائت از دست نده.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر این نمازگزار، بنا را بر اکثر بگذارد، نماز را سلام داده تمام کند و سپس یک رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخواند، می‌شود یقین به برائت و لکن اگر این یک رکعت را متصلهٔ بخواند چنانکه عامّه برآن‌اند، می‌شود شکّ در برائت و خلاف احتیاط؟

به عبارت دیگر چرا عمل عامّه در اینجا می‌شود شکّ در برائت و خلاف احتیاط و لکن عمل امامیّه یقین به برائت است و عمل به احتیاط؟ زیرا:

۱- عامّه بنا را بر اقلّ می‌گذارد و عدم انجام اکثر را استصحاب کرده و ...

حال: اگر در واقع نماز این نمازگزار تمام و چهار رکعتی باشد، تکلیف این یک رکعت اضافی که متصلهٔ خوانده چه می‌شود؟ خواهید گفت: زیادی عمدی، می‌گوئیم زیادی عمدی مبطل نماز است، و لذا این عمل یقین به برائت و رعایت احتیاط نیست، بلکه نگران‌کننده است.

۲- امامیّه بنا را بر روی شکّ گذاشته، نماز را سلام داده تمام می‌کنند و سپس نماز احتیاط را منفصله بجا می‌آورند. این نماز دو صورت دارد: اگر نماز این فرد به هنگام شکّ ناقص و کم بوده باشد، این نماز آن را جبران می‌کند و اگر نماز او به‌هنگام شکّ کامل بوده باشد، این نماز ضرری به آن نمی‌زند، چرا که منفصلهٔ انجام شده و دارای ثواب علی‌حده است.

بله، شما یک سلامی در وسط کار داده‌ای که زیادی آن معفوّ است، و لکن زیاد شدن آن رکعت معفو عنه نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۹

خلاصه مطلب اینکه در این احتمال گفته می‌شود: امام علیه السّلام که فرمودند: قام و اضاف الیها اخری، مراد این است که یک رکعت منفصلهٔ بخواند چرا؟ زیرا: نباید یقین به برائت را با شکّ در برائت منتقض بکند، و حال آنکه عامّه عملشان را با شکّ می‌گذرانند و امامیّه با یقین به برائت و ...

الحاصل: براساس این احتمال هم حدیث به درد استدلال بر حجیّت استصحاب نمی‌خورد، چرا که یقین و شکّ در این احتمال، یقین سابق و شکّ لا حقّ نیست تا ارکان استصحاب در آن وجود داشته باشد، بلکه بر خلاف استصحاب است.

به عبارت دیگر بنا را بر اکثر گذاشته می‌گویند به فکر احتیاط و یقین به برائت باش البته، این احتمال و لو به درد استدلال برای حجیّت استصحاب نخورد، و لکن برای معنای حدیث احتمال قوی است.

* وجه قوت این احتمال چیست؟

اولاً با فقره اوّل یعنی آن سؤالی که امام در پاسخ آن فرمودند: یرکع رکعتین. و او ۲ رکعت نماز احتیاط می‌خواند سازگار است، بخاطر اینکه در اینجا نیز فرمودند: یک رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخواند.

* گواهتان بر اینکه مراد از یقین در اینجا، یقین به برائت و از شکّ، شکّ در برائت است چیست؟

حدیث دیگری است که بزودی خواهد آمد، و در این حدیث از امام سؤال می‌شود که ما در شکهائی که در نماز پیش می‌آید چه کنیم؟

امام علیه السّلام می‌فرمایند: اذا شککت فابن علی الیقین، یعنی هروقت در نماز شکی برای شما پیدا شد، بنا را بر یقین بگذار. یقین در شکوک هم با بناگذاری بر اکثر، اتمام نماز، و بجا آوردن نماز احتیاط است تا اینکه آن گرفتاری زیادی عمدی که عامّه گرفتار آن‌اند برای نمازگزار پیش نیاید.

علی‌ای‌حال: برفرض که حدیث ظهور در احتمال دوّم نداشته باشد، از آنجا که در مقابله با احتمال اوّل قرار می‌گیرد و جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

پس با این حدیث نمی‌توان بر حجیّت استصحاب استدلال نمود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۰

متن

ثمّ لو سلّم ظهور الصحیحة فی البناء علی الاقلّ المطابق للاستصحاب، کان هناک صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

۱- تعیّن حملها حینئذ علی التقیّة، و هو مخالف للاصل.

۲- ثمّ ارتکاب الحمل علی التقیّة فی مورد الروایة، و حمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحکم المخالف للواقع علی بیان الواقع- لیکون التقیّة فی إجزاء القاعدة فی المورد لا فی نفسها- مخالفة اخری للظاهر و إن کان ممکنا فی نفسه.

۳- مع أنّ هذا المعنی مخالف لظاهر صدر الروایة الآبی عن الحمل علی التقیّة.

۴- مع أنّ العلماء لم یفهموا منها إلّا البناء علی الاکثر.

إلی غیر ذلک مما یوهن إرادة البناء علی الأقلّ.

ترجمه

(قرائن صارفه و حمل حدیث برخلاف ظاهرش)

مرحوم شیخ می‌فرماید: برفرض که ظهور این صحیحه در بناگذاری بر اقلّ و مطابق قانون استصحاب بوده و پذیرفته شود، لکن در این احتمال قرائن صارفه‌ای وجود دارد که حدیث را از ظاهرش صرف می‌کند (و ما آن را برخلاف ظاهر حمل می‌کنیم) و آن اینکه:

۱- (احتمال اوّل)، مستلزم تعیّن و حمل حدیث بر تقیّه است (چونکه با مبنای عامّه سازگار است و لکن حمل حدیث بر تقیّه) برخلاف اصل است. چونکه الاصل، عدم التقیة، و الاصل صدور الخبر لبیان الحکم و الواقعی.

۲- اینکه اجرا کردن قانون استصحاب در این مورد از باب تقیّه است و لکن در سایر موارد از باب حکم واقعی و بیان واقع است که این نیز مخالف ظاهر است، چون ظاهر حدیث این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۱

در مورد خودش نیز استدلال به این قاعده از باب بیان واقع باشد، نه تقیّه، و وجهی برای تفکیک نیست (و حال آنکه احتمال اوّل مستلزم تفکیک بین اجرا قانون استصحاب در مورد حدیث با سایر موارد است).

البته این توجیه فی حد نفسه ممکن است و نه محال، چرا که از تخصیص مورد خروج موردی لازم نمی‌آید تا قبیح باشد و لکن خلاف ظاهر است.

۳- اینکه این معنا (یعنی حمل حدیث بر تقیّه) مخالف با ظاهر صدر حدیث (یعنی فراز اوّل) آن است، چرا که ظاهر فراز اوّل، آبی از حمل بر تقیّه است.

۴- اینکه علماء از این حدیث نفهمیده‌اند مگر بناگذاری بر اکثر یا (و نه بناگذاری بر اقلّ و استصحاب را گرچه فهم علماء مستقلا دلیل نیست و لکن مؤید برآن می‌باشد و لذا احتمال اوّل بر خلاف فهم علماء است.

۵- اخبار وارده در باب شکوک نماز نیز بصورت قانونی می‌گویند: اذا شککت فابن علی الاکثر، و لذا احتمال اوّل با این روایات نیز مخالف است و لذا قابل قبول نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۲

متن

و اما احتمال[۲۱۳] کون المراد من عدم نقض الیقین بالشکّ عدم جواز البناء علی وقوع المشکوک بمجرّد الشک- کما هو مقتضی الاستصحاب- فیکون مفاده: عدم جواز الاقتصار علی الرکعة المردّدة بین الثّالثة و الرّابعة، و قوله: «لا یدخل الشک فی الیقین» یراد به: أنّ الرکعة المشکوک فیها المبنیّ علی عدم وقوعها لا یضمّها إلی الیقین- أعنی[۲۱۴] القدر المتیقن من الصلاة- بل یأتی بها مستقلّة علی ما هو مذهب الخاصّة.

ففیه: من المخالفة[۲۱۵] الفقرات الستّ أو السبع ما لا یخفی علی المتأمّل؛ فانّ مقتضی التدبّر فی الخبر أحد معنیین.

إما الحمل علی التقیّة، و قد عرفت مخالفته للاصول و الظواهر.

و إما حمله علی وجوب تحصیل الیقین بعدد الرکعات علی الوجه الاحوط، و هذا الوجه و إن کان بعیدا فی نفسه، لکنه منحصر بعد عدم إمکان الحمل علی ما یطابق الاستصحاب، و لا اقلّ من مساواته لما ذکره هذا القائل، فیسقط الاستدلال بالصّحیحة، خصوصا علی مثل هذه القاعدة.

و أضعف من هذا دعوی:[۲۱۶] أنّ حملها علی وجوب تحصیل الیقین فی الصلاة بالعمل علی الاکثر، و العمل علی الاحتیاط بعد الصلاة- علی ما هو فتوی الخاصّة و صریح أخبارهم الأخر- لا ینافی إرادة العموم من القاعدة لهذا و للعمل علی الیقین السابق فی الموارد الأخر.

و سیظهر اندفاعها بما سیجیء فی الاخبار الآتیة:[۲۱۷] من عدم إمکان الجمع بین هذین المعنیین فی المراد من العمل علی الیقین و عدم نقضه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۳

[احتمال سوم] تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و امّا احتمال ...) چیست؟

بیان احتمال سومی است از صحاب فصول مبنی بر اینکه: بگوئیم این حدیث شریف، هم به درد استصحاب می‌خورد، هم به درد مذهب امامیّه در شکوک نماز.

به عبارت دیگر:

۱- امام علیه السّلام در رابطه با شکّ بین ۳ و ۴ اوّل فرمودند: قام فاضاف رکعة اخری، بدین معنا که یک رکعت دیگر اضافه کرده و به آن مشکوک که سه رکعت است و یا چهار رکعت اکتفا نکند. لکن به دلیل اجمال این بیان ما با دو احتمال روبرو می‌شویم:

- آیا نمازگزار این یک رکعت را متصلا بخواند، چنانکه اعتقاد عامّه چنین است، تا در نتیجه حدیث حمل بر تقیّه شود؟

- و یا اینکه باید آن را منفصلا انجام دهد، چنانکه اعتقاد شیعه برآن است تا بیان واقع باشد؟

۲- سپس امام علیه السّلام فرمودند: لا ینقض الیقین بالشکّ، که مراد از این عبارت استصحاب است.

یعنی به صرف شکّ بنا را نگذارد بر اینکه ان‌شاءالله رکعت مشکوکه انجام گرفته است و من نیاز به اقدامی ندارم. خیر، بلکه باید به یقین اسبقش بر عدم انجام رکعت چهارم ترتیب اثر داده و کاری بکند، و این همان معنای استصحاب است.

منتهی نمی‌داند این کاری را که قرار است انجام بدهد، متصلا انجام بدهد یا منفصلا؟

۳- سپس امام علیه السّلام در تفسیر و تبیین جمله اوّل خود فرمودند: و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر. یعنی: آن رکعت چهارم را که مشکوکه است، در رکعات ثلاث که متیقّن است داخل نکند، بلکه آن را مستقلا و جداگانه بجا آورد که مذهب امامیّه همین است.

در نتیجه: از این حدیث شریف، هم قانون استصحاب بدست می‌آید، هم مسلك امامیّه.

* حاصل مطلب در (ففیه: من المخالفة لظاهر الفقرات، الست و السبع ...) چیست؟

عقیده شیخ است در رابطه با احتمال مزبور مبنی بر اینکه: این احتمال با ظاهر فقرات شش‌گانه و یا هفت‌گانه مخالف است و لذا احتمالی ناقص و ناتمام است و لذا یا باید حدیث را حمل بر احتمال اوّل کنیم که مبتلا به آن اشکالات بود و یا باید آن را بر احتمال دوّم حمل کنیم، که به برکت قرائنی که داشت همان احتمال متعین است، و به فرض عدم تعین هم احتمالی است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۴

وجود دارد.

امّا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس: با حدیثی که دارای دو یا چند احتمال است نمی‌توان بر اثبات حجیّت قاعده مهمی مثل استصحاب که در بیشتر ابواب فقه جاری است استدلال نمود.

* تفسیر حضرت امام خمینی از صحیحه ثالثه زراره چیست؟

این است که: این حدیث را تقیّه‌ای دانسته می‌فرماید: آثار تقیّه از این صحیحه آشکار است، با اینکه امام علیه السّلام عنایت داشته‌اند که مذهب حقّ را در پرده و حجاب بیان نمایند.

سپس متعرّض تفسیر و احتمال شیخ (ره) شده آن را بدترین احتمال‌ها توصیف کرده و فرموده‌اند به اینکه: عبارت (لا ینقض الیقین بالشكّ) بر تحصیل یقین با رکعت‌ها که بوسیله احتیاط در مذهب حقّ مقرر گردیده است، منطبق نمی‌شود؛ و این گونه نیست که امر منحصر باشد در دو احتمالی که در سخنان شیخ به آنها اشاره شد، تا اگر یکی از احتمال‌ها مخالف تقیّه بوده اضطرارا بر احتمال دیگر حمل شود، و لو آن احتمال بخودی‌خود مخالف ظاهر باشد، چنانکه شیخ انصاری آن را افاده کرده‌اند.

بنابراین: احتمالی که امام خمینی آن را روشن‌ترین احتمال‌ها توصیف کرده است این است که:

از یقین و شكّ، در تمام جمله‌ها، خود حقیقت شكّ و یقین که جامع میان خصوصیت‌ها و افراد است، اراده می‌شود، چنانکه ظاهر آنها همین است. و اراده حقیقت آنها منافاتی با اختلاف حکم آنها به سبب اختلاف موارد ندارد، و لذا گفته می‌شود: طبیعت یقین، با شكّ نقض نمی‌شود.

برای نقض شدن طبیعت یقین با شكّ در بحث ما، دو مصداق وجود دارد:

۱- یکی از آنها نقض نشدن یقین با رکعت‌ها احراز شده و باطل نشدن آنها به جهت شكّ در رکعت اضافی است.

۲- دیگری نشکستن یقین به سبب بوجود نیامدن رکعت چهارم بوسیله شكّ در بجا آوردن آن می‌باشد.

هر دو مصداق تحت حقیقت نشکستن یقین با شكّ و داخل نبودن حقیقت شكّ در یقین و مخلوط نبودن یکی از آنها در دیگری، داخل هستند. البته؛ دو مصداق دیگر هم وجود دارد که:

۱- یکی از آنها به رکعت مورد شكّ، بدون تدارك و جبران آن، اکتفا نمی‌شود.

۲- یکی هم بجا نیاوردن رکعت اضافه شده مورد شکّ، که متصل به رکعت‌های احراز شده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۵

البته این در صورتی است که بگوئیم: نهی، ظهور در داخل بودن یکی در دیگری و مخلوط بودن آنها در فصل اختیاری می‌باشد؛ و الّا یک مصداق خواهد داشت.

امّا با بجا آوردن رکعت متیقّن و به حساب نیاوردن رکعت مورد شکّ، نقض شکّ با یقین می‌شود، و با بجا آوردن رکعت یقینی و به حساب نیاوردن رکعت مورد شکّ، یقین را کامل می‌نماید؛ و در هیچ حالی از حالات، شکّ بحساب نمی‌آید. به حساب نیامدن شکّ در بحث ما، همان بنا گذاشتن بر انجام نگرفتن رکعت مورد شکّ و بجا آوردن آن رکعت است.

بنابراین: روایت زراره درحالی‌که متعرّض مذهب حقّ می‌باشد، یعنی دستور بجا آوردن یک رکعت جداگانه را داده است، متعرّض باطل نشدن رکعت‌های احراز شده نیز شده است؛ چرا که انجام نگرفتن رکعت مورد شکّ را استصحاب کرده است.

بنابراین: این روایت از ادلّه عامّه بر حجیّت استصحاب می‌باشد.

این احتمال، از دیگر احتمال‌ها راجح‌تر است. چرا؟ زیرا:

اولاـ ارتباط میان عبارات روایت برقرار بوده و میان عبارتها تفکیک نشده است؛ چرا که روایت بر بیان قواعد کلّی حمل گردیده است، که همان نشکستن یقین با شکّ، و دخالت ندادن شکّ در یقین، و شکستن شکّ با یقین، و به حساب نیاوردن شکّ در هیچ حالی است؛ که این‌ها همان قاعده‌های کلّی هستند که حکم مقام از آنها فهمیده می‌شود. چرا؟ زیرا قاعده‌ها بر مقام منطبق می‌شوند.

ثانیا: با این احتمال، ظهور (ال) در جنس و عدم حمل آن برعهده و نیز ظهور (یقین) در اینکه خود حقیقت یقین اراده شده است، و نه خصوصیت‌ها و افراد، حفظ می‌شود.

ثالثا: ظهور سیاقی نیز حفظ شده است. چونکه جمله (لاـ ینقض الیقین بالشکّ) در تمام روایت‌ها به یک معناست؛ و آن دست برنداشتن از یقین به صرف شکّ می‌باشد. و استصحاب یکی از مصادیق این قاعده کلّی است. لکن شکّ ساری در آن داخل نیست. بخاطر اینکه این قاعده کلّی ظهور در فعلی بودن شکّ و یقین دارد، چنانکه در استصحاب، و نیز در رکعت‌هایی که به وسیله رکعت مورد شکّ نقض نشده، چنین است؛ و لکن در شکّ ساری، یقین فعلی نیست.[۲۱۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۶

متن

و ممّا ذکرنا ظهر عدم صحّة الاستدلال[۲۱۹] بموثّقة عمّار[۲۲۰] عن أبی الحسن (ع): «قال: إذا شککت فابن علی الیقین. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».[۲۲۱]

فانّ جعل البناء علی الاقلّ أصلا ینافی ما جعله الشّارع أصلا فی غیر واحد من الاخبار، مثل قوله (ع): «أجمع لک السّهو کلّه فی کلمتین: متی ما شککت فابن علی الأکثر»،[۲۲۲] و قوله (ع) فیما تقدّم: «أ لا اعلّمک شیئا ... إلی آخر ما تقدّم».

فالوجه فیه: امّا الحمل علی التقیّة، و إمّا ما ذکره بعض الاصحاب[۲۲۳] فی معنی الروایة:

بإرادة البناء علی الاکثر، ثمّ الاحتیاط بفعل ما ینفع لاجل الصّلاة علی تقدیر الحاجة و لا یضرّ بها علی تقدیر الاستغناء.

نعم، یمکن أن یقال بعدم الدلیل علی اختصاص الموثّقة بشکوک الصلاة، فضلا عن الشک فی رکعاتها، فهو أصل کلیّ خرج منه الشکّ فی عدد الرّکعات، و هو غیر قادح.

لکن یرد علیه: عدم الدّلالة علی إرادة الیقین السّابق علی الشّکّ، و لا المتیقّن السّابق علی المشکوک اللاحق، فهی أضعف دلالة من الرّوایة الآتیة الصریحة فی الیقین السابق؛ لاحتمالها لإرادة ایجاب العمل بالاحتیاط، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۷

ترجمه

۴- استدلال به موثّقه اسحاق بن عمّار

اشاره

شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: از آنچه پیرامون صحیحه زراره گفته‌ایم، آشکار شد که استدلال به موثقه عمار از امام هفتم علیه السّلام که فرموده: هرگاه در امری از امور شکّ کردی باید بنا را بر یقین بگذاری، صحیح نیست. چونکه بنا را بر اقلّ گذاشتن منافات با چیزی دارد که شارع مقدس در تعدادی از خبرها آن را اصل قرار داده است، مثل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: اجمع لک السّهو کله فی کلمتین: متی ما شککت فابن علی الاکثر. و مثل این سخن امام علیه السّلام که قبلا نقل کردیم که (الا اعلّمک شیئا ...)

پس توجیه روایت این است که: یا باید بر تقیّه حمل گردد، یا آنچه بعضی از اصحاب در معنای روایت گفته‌اند که بنا بر اکثر گذاشته شود و اراده اکثر گردد، سپس احتیاط کند به اینکه آنچه برای نماز برفرض نیاز سودمند است انجام دهد، و برفرض بی‌نیازی از آن، ضرری به نماز نمی‌زند.

بله، ممکن است گفته شود که دلیلی بر اختصاص این موثقه به شکوک نماز وجود ندارد، تا چه رسد به خصوص شکّ در رکعات نماز.

پس: مفاد این موثقه یک اصل کلّی است (یعنی همه جا در شکّ بین اقلّ و اکثر باید بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگذاریم و نسبت به اکثر اصالهٔ العدم جاری کنیم، مگر در خصوص شکّ در رکعات نماز که در اینجا به دلیل خاص باید بنا را بگذاریم بر اکثر) که خصوص شکّ در تعداد رکعات نماز از این اصل کلّی خارج شده است (منتهی) خروج این مورد (به عمومیت و کلیت آن اصل) ضرری نمی‌زند. (چون هر عامی مبتلا به یک یا چند تخصیص و تبصره است).

امّا باز هم ایراد وارد شده است برآن به اینکه: دلالتی بر اراده یقین سابق بر شکّ وجود ندارد (تا دلیل بر قاعده الیقین باشد)، چنانکه دلالتی بر اراده متیقّن سابق بر مشکوک وجود ندارد (تا دلیل بر قانون استصحاب باشد)

پس (باتوجّه به این محاسبات)، دلالت این موثقه بر استصحاب، از دلالت روایت علوی بعدی که ذیلا می‌آید و صریح در یقین سابق (یعنی استصحاب) است، ضعیف‌تر است، به دلیل احتمال ثالثش بر اراده (یقین به فراغ ذمّه) و وجوب عمل بر قانون احتیاط. (چونکه هرچه احتمالات بیشتر می‌شود، دلالت کم‌رنگ‌تر می‌گردد).

پس بفهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۸

تشریح المسائل

* چهارمین حدیثی که برای حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

موثّقه عمّار است از امام هفتم علیه السّلام که امام در این روایت فرموده: اذا شککت فابن علی الیقین، یعنی اگر در امری از امور شکّ کردی بنا را بر یقین بگذار.

زراره می‌گوید: پرسیدم: هذا اصل، یعنی آیا این کلام شما یک قانون کلّی است؟ حضرت فرمودند: بله یک اصل کلّی است.

* کیفیّت استدلال، طرفداران استصحاب به این حدیث چگونه است؟

می‌گویند مراد امام این است که:

اگر شکّ کردی درحالی که دوران امر بین اقلّ و اکثر است، بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگذار و نسبت به اکثر که شکّ داری اصالهٔ العدم جاری کن.

به عبارت دیگر بگو: قبلا عدم انجام اکثر مسلّم بود، اکنون هم که شکّ دارم استصحاب می‌کنم همان عدم انجام را.

فی المثل: اگر در نماز سه رکعتی میان اینکه دو رکعت خوانده‌ای یا سه رکعت شکّ کردی، بنا را بر دو بگذار و نسبت به رکعت سوّم استصحاب عدم جاری کن؛ و هکذا در شکّ میان دو و چهار یا سه و چهار و ...

پس: با این حدیث نیز استصحاب ثابت می‌شود.

* پاسخ جناب شیخ بر استدلال فوق چیست؟

این است که: شما قدر متیقّن را در اذا شککت فابن علی الیقین به عنوان یک اصل کلّی اقلّ گرفته و در باب شکوک نماز بنا را بر اقلّ گذاشتید، لکن این بناگذاری منافی با صریح اصل کلّی در این روایت معصوم علیه السّلام است که می‌فرماید: متی شککت فابن علی الاکثر.

آیا معقول است که هم بناگذاری بر اقلّ اصل باشد، هم بر اکثر؟

خیر، علاوه بر اینکه روایات بناگذاری بر اکثر، و اصل قرار دادن آن، هم به لحاظ عددی بیشترند، هم بلحاظ سندی متقن‌ترند و هم بیشتر مورد عمل اصحاب قرار گرفته‌اند و لذا به عقیده ما اصل همان بناگذاری بر اکثر است.

* غرض شیخ از (فالوجه فیه: ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۴۹

توجیه این روایت موثّقه است مبنی بر اینکه:

۱- یا باید آن را حمل بر تقیّه کرده بگوئیم امام علیه السّلام در مقام تقیّه فرمود اصل بناگذاری بر اقلّ است.

۲- یا باید آن را حمل بر قانون احتیاط کرده بگوئیم مراد این است که: هرگاه در برائت از ذمّه، شکّ کردی به شکت اعتنا نکن و کاری بکن که یقین به فراغت برایت حاصل شود.

تحصیل فراغت یقینیه هم به این است که: بنا را بر اکثر گذاشته، نماز را سلام دهی، سپس نماز احتیاطی جداگانه بجا آوری.

حال: از آن جهت که احتمال اوّل مبتلا به اشکالاتی است، به ناچار باید احتمال دوّم را بگیریم.

پس: حمل این خبر بر قاعده احتیاط تعین می‌یابد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد.

* مقدمهٔ بفرمائید شکّ در نماز بر چندگونه است؟

بر دو گونه: ۱- شکّ در افعال نماز ۲- شکّ در رکعات نماز.

* چه تفاوتی بین صحیحه و این موثّقه در این رابطه وجود دارد؟

۱- مورد صحیحه، خصوص شکوک در نماز است به ویژه قسم دوّم که شکّ میان سه و چهار و یا دو و چهار باشد.

۲- مورد موثّقه کلّی است، چرا که بقول مطلق فرموده است: اذا شککت.

یعنی در اینجا سخنی از شکوک صلاتی نرفته است تا چه رسد به خصوص شکّ در رکعات صلاهٔ.

* باتوجّه به این مقدمه مراد از (نعم، یمکن ان یقال ...) چیست؟

این است که: بله، ممکن است گفته شود دلیلی بر اختصاص موثّقه به شکوک نماز وجود ندارد، تا چه رسد به اختصاص آن به رکعات نماز. به عبارت دیگر: چه مانعی دارد که کسی بگوید:

مفاد موثّقه اصل است، بدین معنا که همه جا در شکّ میان اقلّ و اکثر باید بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگذاریم و نسبت به اکثر اصالهٔ العدم جاری کنیم، مگر در خصوص شکّ در رکعات نماز که در اینجا به دلیل خاص باید بنا را بر اکثر بگذاریم و خصوص

این مورد را از آن اصل کلّی مستثنی کنیم.

* غرض شیخ از (لکن یرد علیه ...) چیست؟

این است که: در این حدیث هیچ گونه قرینه‌ای بر اینکه مراد از یقین، یقین سابق بر شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۰

است، تا اینکه دلیل بر قاعده الیقین باشد، و یا اینکه متیقّن سابق بر مشکوک است تا دلیل بر قانون استصحاب باشد، بلکه هر دو وجه محتمل است. و لذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

به عبارت دیگر:

۱- در اینجا دو قاعده وجود دارد: یکی قاعده الیقین یا شکّ ساری، یکی هم استصحاب.

۲- متیقّن و مشکوک یا متعلّق الیقین و الشک در هر دو مورد به لحاظ ذات و ماهیّت متحدند.

فی المثل: عدالت زید در روز گذشته متیقّن بود، و در امروز مشکوک است، ما استصحاب می‌کنیم عدالت زید را، و لا فرق در اینکه خود وصف یقین هم زمانا سابق و لا حقّ یعنی مختلف باشند و یا اینکه متحد بوده و معیّت داشته باشند.

* امّا در باب شکّ ساری دو وصف یقین و شکّ زمانا اختلاف دارند، چرا که یقین مربوط به سابق و لکن شکّ مربوط به لاحق است؟

بله، و لکن متعلّق یقین و شکّ یکی است، مثلا عدالت زید که به لحاظ ماهیّت در هر دو وصف یکی است.

الحاصل: باتوجّه به این مطالب است که می گوئیم: نمی‌دانیم مراد از یقین در این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: اذا شککت فابن علی الیقین، چیست؟

آیا مراد یقین سابق بر شکّ است یا مراد متیقّن سابق بر مشکوک؟ هیچ قرینه‌ای هم بر تعین یکی از این دو مطلب در حدیث وجود ندارد، بلکه هر دو محتمل است و چنانکه در صدر مطلب گفتیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* غرض شیخنا از عبارت (فهی اضعف دلالهٔ من الروایهٔ الآتیهٔ ...) چیست؟

این است که: با این محاسباتی که انجام شده دلالت این موثّقه بر استصحاب از دلالت روایت علوی که ذیلا خواهد آمد ضعیف‌تر است. چرا؟ زیرا در روایت علوی تنها دو احتمال وجود دارد بدین معنا که شاید دلیل بر استصحاب باشد و شاید که دلیل بر شکّ ساری و حال آنکه در این موثقه، علاوه بر این دو احتمال یک احتمال دیگری نیز پیدا شد و آن این بود که شاید مراد از یقین، یقین به فراغ ذمّه و قانون احتیاط باشد.

از طرفی می‌دانیم که هر چقدر احتمالات بیشتر شود، دلالت حدیث هم کم‌رنگ‌تر می‌شود.

* غرض شیخ از (فافهم) چیست؟

این است که: شاید عبارت اضعفیّت درست نباشد، بلکه بهتر است بگوئیم: دلالت موثّقه بر استصحاب ضعیف و لکن دلالت روایت علوی برآن قوی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۱

علی‌ای‌حال: شیخ انصاری می‌فرماید: از آنچه پیرامون صحیحه سوّم زراره گفتیم، روشن شد که استدلال بر موثقه عمّار صحیح نیست، چرا که بنا را بر اقلّ گذاشتن، منافات با چیزی دارد که شارع در برخی از خبرها آن را اصل قرار داده است.

مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: اجمع لک السّهو کله فی کلمتین: متی شککت فابن علی الاکثر و حدیث دیگر که قبلا نقل کردیم که (الا اعلّمک شیئا ...)

سپس در توجیه روایت فرمود: یا این روایت را باید حمل بر تقیّه نمود، یا آنچه بعضی از اصحاب در معنای روایت گفته‌اند که بنا بر

اکثر گذاشته شود و اراده اکثر گردد، سپس احتیاط کند به اینکه آنچه برای نماز فرض نیاز سودمند است انجام دهد، و برفرض بی‌نیازی از آن، ضرری به نماز نمی‌زند.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت اسحاق بن عمّار چیست؟

می‌فرمایند: ظاهرا این روایت در شکّ در رکعت‌هایی که محل اختلاف میان مسلمانان است وارد شده است و آن این است که: آیا در شکّ، واجب است که بنا بر اقلّ گذاشته شود و رکعت مورد شکّ را متصلا بجا آورد، یا اینکه بنا بر اکثر گذاشته شود و آن یک رکعت را منفصلا بجا آورد؟

و لذا: این روایت مثل سایر روایاتی است که به این مضمون وارد شده است که بنا بر کم و بنا بر یقین و جزم گذاشته شود و شاید تعبیر همانند آن از روی تقیّه باشد.

سپس می‌فرمایند: ممکن است گفته شود: از جهتی میان بناگذاری بر یقین که همان اقلّ است، و بناگذاری بر اکثر، منافاتی نیست؛ و آن جهت، جایز نبودن اکتفا به اقلّ است؛ چنانکه روایات برآن متفق می‌باشند و این معنای بنای بر یقین، و بر جزم و بر نقصان و کم است.

سپس می‌فرمایند: اختلاف بین روایات، تنها در بجا آوردن سلام و جداگانه بودن رکعت، و یا بجا نیاوردن سالم و متصل بودن رکعت است. پس روایاتی که دلالت می‌کنند بر بناگذاری بر اکثر، دلالت می‌کنند بر اینکه با سلام، رکعت را باید جداگانه بجا آورد؛ و روایاتی که دلالت بر بناگذاری بر اقلّ دارند ظهور در متصل بجا آوردن آن رکعت دارند.

پس این دو دسته روایات از جهت این مضمون که باید یک رکعت دیگر بجا آورد و اکتفا به رکعت مورد شکّ نکند، با هم متحدند، و در اتصال و انفصال رکعت احتیاطی مختلف‌اند؛ و لذا تعبّد بر اکثر از جهت وجوب انفصال، منافی استصحاب از جهت بجا نیاوردن رکعت نیست.

بنابراین: بنا بر تعیین گذاشتن، دلالت بر استصحاب عدم اتیان می‌کند و ظاهر آن بجا آوردن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۲

متصل رکعت احتیاطی است، و لکن از ظاهر این روایات به سبب دلیل‌هایی که دلالت بر بجا آوردن جداگانه دارند، رفع ید می‌شود. جز اینکه گفته شود، اخباری که دلالت بر بنای بر اکثر و بجا آوردن جداگانه رکعت احتیاطی دارند، فقط از باب احتیاط است، و نه از باب استصحاب، که در نتیجه با اخباری که دلالت بر بناگذاری بر یقین دارند، منافات پیدا می‌کند.

بنابراین: محل حمل و توجیهی جز تقیّه، برای آن اخبار نیست، ولی حل بر یقین به برائت، محمل و توجیه بعیدی است، چنانکه پوشیده نیست. این مطالب در صورتی است که بگوئیم:

موثّقه اختصاص به شکّ در رکعت‌ها دارد؛ امّا اگر قائل به تعمیم بشویم که مضمون آن اصل کلّی در تمام ابواب باشد، شکّ در رکعت‌ها از آن خارج می‌شود؛ و لذا دلالت آن بر استصحاب ظاهرتر است؛ زیرا موثّقه ظهور در فعلیت شکّ و یقین با وحدت متعلّق دارد، که جز بر استصحاب منطبق نمی‌شود.[۲۲۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۳

متن

و منها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه (ع)، قال: «قال أمیر المؤمنین صلوات اللّه و سلامه علیه: من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه؛ فانّ الشّکّ لا ینقض الیقین».[۲۲۵]

و فی روایهٔ اخری عنه (ع): «من کان علی یقین فأصابه شکّ فلیمض علی یقینه؛ فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ».[۲۲۶] و عدّها المجلسی- فی البحار- فی سلک الاخبار التی یستفاد منها القواعد الکلّیهٔ.[۲۲۷]

أقول: لا یخفی أنّ الشّکّ و الیقین لا یجتمعان حتی ینقض أحدهما الآخر، بل لا بدّ من اختلافهما:

إما فی زمان نفس الوصفین، کأن یقطع یوم الجمعهٔ بعدالهٔ زید فی زمان، ثمّ یشکّ یوم السّبت فی عدالته فی ذلک الزّمان.

و إمّا فی زمان متعلّقهما و إن اتّحد زمانهما، کأن یقطع یوم السّبت بعدالهٔ زید یوم الجمعهٔ، و یشکّ- فی زمان هذا القطع- بعدالته[۲۲۸] فی یوم السبت، و هذا هو الاستصحاب، و لیس منوطا بتعدّد زمان الشکّ و الیقین- کما عرفت فی المثال- فضلا عن تأخّر الاوّل عن الثانی.

و حیث إنّ صریح الروایهٔ اختلاف زمان الوصفین و ظاهرا اتّحاد زمان متعلّقهما؛ تعیّن حملها علی القاعدهٔ الاولی، و حاصلها: عدم العبرهٔ بطروّ الشک فی شیء بعد الیقین بذلک الشیء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵۴

و یؤیّده: أنّ النقض حینئذ محمول علی حقیقته؛ لانّه رفع الید عن نفس الآثار التی رتّبها سابقا علی المتیقّن، بخلاف الاستصحاب؛ فانّ المراد بنقض الیقین فیه رفع الید عن ترتیب الآثار فی غیر زمان الیقین، و هذا لیس نقضا للیقین السابق، إلّا إذا اخذ متعلّقه مجردا عن التقیید بالزمان الاوّل.

و بالجملهٔ: فمن تأمّل فی الروایهٔ، و أغمض عن ذکر بعض[۲۲۹] لها فی أدلّهٔ الاستصحاب، جزم بما ذکرناه فی معنی الروایهٔ.

ترجمه

(استدلال به روایت خصال و یک روایت دیگر بر حجیّت استصحاب)

اشاره

و از جمله احادیثی که برای حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است:

۱- روایتی است در کتاب خصال (که مرحوم شیخ صدوق)، با سند خود، از محمّد بن مسلم از امام صادق علیه السّلام، از امیر المؤمنین نقل نموده که آن حضرت فرمودند:

- «من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقین، فانّ الشکّ لا ینقض الیقین»[۲۳۰]

و در روایت دیگری امیر المؤمنین علیه السّلام فرمودند:

- «من کان علی یقین فاصابه الشک، فلیمض علی یقینه؛ فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ»[۲۳۱]

علامه مجلسی در بحار الانوار آن را در سلک اخباری قرار داده است که از آنها قاعده کلّی استفاده می‌شود.

(مناقشه شیخ انصاری در استدلال به این دو روایت)

می‌گویم: پنهان نیست که شکّ و یقین با هم جمع نمی‌شوند؛ مگر اینکه یکی از آنها دیگری را نقض نماید؛ بلکه ناچار باید اختلاف داشته باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵۵

۱- یا باید اختلاف در زمان پیدایش وصف‌ها باشد، مثل اینکه روز جمعه یقین به عدالت زید در همان روز داشته، سپس روز شنبه در عدالت ایشان در روز جمعه شکّ کرده است.

۲- یا اگر در زمان پیدایش صفت، شکّ و یقین متحد است، باید در متعلّق آنها اختلاف باشد، مثل اینکه در روز شنبه یقین به عدالت زید در روز جمعه داشته، و در همان روز شنبه (که همان زمان یقین است) در عدالت ایشان در روز شنبه شکّ می‌کند؛ و این دومی همان استصحاب است؛ چرا که منوط به متعدّد بودن زمان شکّ و یقین نیست، تا چه رسد به اینکه شکّ بعد از یقین پیدا

شود؛ چرا که روایت صراحت دارد که زمان وصف‌ها مختلف است و ظاهر آن، اتحاد زمان متعلّق آن‌ها است. و لذا روایت باید بر قاعده شکّ ساری حمل شود.

الحاصل: مضمون روایت این است که: اعتباری برای عارض شدن شکّ در چیزی، پس از یقین داشتن به آن چیز، نباید قائل شد.

آنچه این تفسیر را تأیید می‌کند این است که: نقض، در این صورت بر معنای حقیقی خودش حمل شده است، چرا که معنای حقیقی (نقض) دست برداشتن از آثاری است که قبلا بر متیقّن مترتب می‌شد، و لکن استصحاب چنین نیست بلکه مقصود از نقض یقین در استصحاب، دست برداشتن از مترتب شدن آثار در غیر زمان یقین می‌باشد؛ و این شکستن یقین پیشین نیست؛ مگر اینکه متعلّق آن از تقیید به زمان اوّل تجرید گردد.

و بطور کلّی کسی که در روایت دقت نماید و از ذکر برخی دلیل‌های استصحاب چشم‌پوشی نماید، به آنچه در معنای روایت گفتیم، جزم پیدا می‌کند.

***

تشریح المسائل

* پنجمین حدیثی که برای حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

حدیثی است که مرحوم شیخ صدوق در کتاب خصال از امام صادق از امیر مؤمنان علیه السّلام نقل نموده، و در حقیقت دو حدیث است، که حضرت فرمودند:

۱- من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الشک لا ینقض الیقین.

۲- من کان علی یقین فاصابه شکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ.

* حدیث مزبور دلالت بر قاعده الیقین و یا به تعبیر دیگر شکّ ساری دارد و یا اینکه مراد از آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۶

استصحاب در مورد شکّ در بقاء است و نه شکّ ساری؟

برخی مدّعی هستند که دلالت این دو حدیث بر حجیّت استصحاب بسیار روشن است.

* کیفیّت استدلال آنها به این حدیث چگونه است؟

می‌گویند: کسی که یقین سابق داشت و شکّ لا حقّ پیدا نمود، باید بنا بگذارد بر یقین سابق چرا؟ زیرا که الیقین لا یدفع بالشکّ. به عبارت دیگر می‌گویند:

۱- اوّل امام به صورت صغری فرموده: کسی که در گذشته یقین داشت و در آینده شکّ کرده است باید بنا را بگذارد بر یقین سابقش و اعتنا به شکّ لا حقّ نکند.

۲- سپس امام تعلیل آورده به اینکه شکّ ناقض یقین نمی‌شود.

۳- (ال)، هم ظاهرا (ال) جنس است.

در نتیجه: این قاعده‌ای است کلّی و در همه جا برای اجرای استصحاب از آن کمک می‌گیریم.

* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

نظر بدوی ایشان این است که این حدیث به درد قانون الیقین و شکّ ساری می‌خورد و نه استصحاب، چرا که روی ملاکهایی که برای شکّ ساری گفته شده دلالتش بر شکّ ساری روشن است. به عبارت دیگر:

۱- گاهی متعلّق یقین و شکّ به لحاظ ماهیّت متفاوت و مختلف‌اند، فی المثل: یقین به وجود مقتضی تعلّق گرفته است و لکن شکّ

ما در وجود مانع است اینجا جای قانون مقتضی و مانع است.

۲- گاهی هم متعلّق یقین و شکّ به لحاظ ماهیّت و ذات متحدانـد که در این صورت محال است که وصف یقین با وصف شکّ زمانا متحد باشند.

یعنی محال است که در آن واحد نسبت به امر واحد مثلا عدالت زید هم یقین داشته باشیم، هم شکّ، چرا که مستلزم تناقض است.

پس: در جائی که متعلّق یقین و شکّ ماهیتا یکی هستند، باید به لحاظ زمانی مختلف باشند.

به عبارت دیگر: آنجا که متعلّق یقین و متعلّق شکّ ذاتا متحدند، نفس دو وصف یقین و شکّ به لحاظ زمانی مختلف‌اند.

فی المثل: عدالت زید در دیروز است و لکن یقین و شکی که به آن تعلّق می‌گیرند در دو زمان هستند، بدین معنا که یقین در زمان سابق که دیروز باشـد به آن تعلّق گرفته و شکّ اکنون که زمان لا حقّ است به همان عـدالت دیروزی تعلّق گرفته است به نحوی که با آمدن شکّ، آن یقین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۷

می‌رود، یعنی بدان سرایت کرده، آن را از بین می‌برد. چنین موردی مجرای قاعده شکّ ساری است و نه استصحاب.

امّا: اگر متعلّق یقین بـا متعلّق شکّ زمانا اختلاف داشـته باشـند، فی المثل: متیقّن، عـدالت زیـد، در روز گذشـته باشـد و مشـکوک، عـدالت زیـد در امروز، مجرای قاعـده استصـحاب است، صـرف نظر از اینکه زمان شکّ و یقین مختلف باشـد یا متحـد، گرچه غالبا مختلف است.

* مقدمهٔ بفرمائید، یقین و شکّ در باب استصحاب، زمانا بر چند قسم‌اند؟

بر سه قسم‌اند:

۱- گـاهی علاـوه بر یقین که سـابق بر شکّ است، زمان حصول یقین هم سابق بر زمان پیـدایش شکّ است، بـدین معنا که دیروز به عدالت زید یقین پیدا کرد، لکن امروز شکّ در بقاء آن پیدا نمود. که غالبا همین‌طور است.

۲- گاهی بالعکس است یعنی زمان حدوث و پیدایش شکّ مقدم بر زمان حصول یقین است، فی المثل: اکنون شکّ می‌کند که فی الحال زید عادل است یا نه؟ و لکن ساعتی بعد، یقین حاصل می‌کند که دیروز زید عادل بوده است و لکن وی نمی‌دانسته است، که این صورت کم اتفاق می‌افتد.

۳- گـاهی زمـان حصول شـکّ بـا زمان حصول یقین یکی است، فی المثل: هم‌اکنون یقین حاصل می‌کنـد به عـدالت دیروز زیـد، و هم‌اکنون شکّ حاصل می‌کند به بقاء همان عدالت در امروز، که این هم به ندرت اتفاق می‌افتد.

علی‌ای‌حال: هریک از این سه قسم که باشـد، در اجرای استصـحب فرقی ندارند، چرا که مناط در جریان استصـحاب اختلاف زمانی متعلّق‌ها می‌باشد که در هریک از این سه قسم وجود دارد.

* باتوجّه به مقدمه فوق گواه شیخ بر اینکه مقصود این دو حدیث قانون شکّ ساری است و نه استصحاب چیست؟

۱- یکی صراحت حدیث است در مختلف بودن زمان دو وصف یقین و شکّ به عبارت دیگر:

روایت صریح است در اینکه زمان یقین، سابق است و زمان شکّ لا حقّ. چرا؟ زیرا اوّل فرمودند:

من کان علی یقین، که کان فعل ماضـی بوده و دلالت بر زمان گذشـته دارد، و لذا معنای عبارت این می‌شود که: کسی که در زمان گذشته یقین به امری (مثل عدالت زید داشت.

سپس فرمودنـد: فشـکّ، آوردن (فاء) در اینجا دلالت بر ترتیب دارد، یعنی که پس از زمان یقین شکّ کرده است. یعنی زمان شـکّ پس از زمان یقین است. و لذا در چنین موردی است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۸

امام می‌فرماید: فلیمض علی یقینه.

حال می‌گوئیم: این قانون شکّ ساری است که در آن زمان یقین سابق است و زمان شکّ لا حقّ. و حال آنکه در استصحاب این ویژگی لازم نیست، بلکه اگر یقین و شکّ در یک زمان هم پیدا شوند، باز هم مجرای استصحاب می‌باشد.

۲- ظهور روایت است در اتحاد زمانی متعلّق یقین و شکّ، همان‌طور که ذاتا متحدنـد، و این وحدت زمانی در متعلّق شکّ و یقین با قاعـده استصحاب ناسازگـار است، چرا که در استصحاب بایـد متعلّق یقین به لحـاظ زمانی، مقـدّم بر متعلّق شکّ باشـد، و لکن این وحدت با قاعده الیقین می‌سازد.

* از کجا در اینجا ادعا می‌کنید که متیقن و مشکوک، هر دو عدالت مثلا زید است؟

از طریق دلالت تنبیه که یکی از دلالات سیاقیه است و خود دارای مصادیقی است، که یکی از مصادیقش وجود دو فعل یا بیشتر در کلام است.

در چنین موردی فعل اوّل با همه متعلقاتش ذکر می‌شود و لکن فعل دوّم بـدون متعلّق می‌آید و لکن فعل اولی مراد و مقصود از فعل دومی را روشن می‌سازد. مثل: شریفه: یمحو الله ما یشاء و یثبت یعنی یثبت ما یشاء.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، چرا که امام علیه السّـلام فرموده‌اند: من کان علی یقین، فشک، یعنی کسی که در گذشته (مثلا به عدالت زید) یقین داشت، لکن پس از آن در همان عدالت قبلی زید شکّ می‌کند.

بنـابراین: مـتیقّن و مشـکوک، عـدالت قبلی و یـا دیروزی زیـد اسـت کـه ایـن در قاعـده الیقیـن و مربـوط به آن است و نه در قاعـده استصحاب.

۳- حمـل این حـدیث بر قـانون شـکّ سـاری، مسـتلزم اسـتعمال کلمه نقض در معنـای حقیقی‌اش می‌باشـد و حال آنکه حمل آن بر استصحاب مستلزم استعمال آن در معنای مجازی بوده و بصورت مسامحی نقض بکار رفته است.

بلاشکّ حمل لفظ بر معنای حقیقی‌اش بهتر از حمل آن بر معنای مجازی است.

* مرادتان از مطلب اخیر چیست؟ توضیح دهید.

این است که: معنای نقض رفع ید است، حال:

- اگر مراد در حدیث، قانون شکّ ساری باشد، نقض حقیقتا در آنجا صدق می‌کند چرا که نقض در آنجا به معنای رفع ید کردن از آثار خود یقین سابقی است که در ظرف زمان گذشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵۹

موجود بود. یعنی چه؟ یعنی اگر در زمان یقین به شـخص زیـد اقتدا کرده‌ای یا از او تقلید نموده‌ای و یا شـهادت او را قبول کرده‌ای، همه این آثار را نادیده بگیر و دوباره اعمالت را اعاده کن.

- و اگر مراد حـدیث استصـحاب باشـد، نقض در آنجا حقیقـهٔ صـدق نمی‌کند، چرا که در زمان شکّ که اکنون و یا امروز است، ما رفع ید از آثار متیقّن سابق که در ظرف گذشته بود، نکرده‌ایم، بلکه آن آثار همچنان به قوت خود باقی است.

بله، از هم‌اکنون که شکّ پیدا شد دیگر به آن آثار اعتنا نمی‌کنیم چرا که دیگر یقینی در کار نیست.

بنـابراین: تـا آنجـا که یقین بوده اثر مترتب شـد و نه رفع یـد از اثر، و لکن اکنون که اثری مترتب نمی‌شود، یقینی در کار نیست. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

در نتیجه: نه یقین حقیقـهٔ نقض شده و نه از آثار یقین رفع ید گردیده است. برخلاف حمل حدیث بر قانون الیقین و شکّ ساری که هر دو مطلب صورت می‌پذیرد.

الحاصل: مرحوم شیخ تا به اینجا جازم شد بر اینکه مراد حدیث علوی قانون شکّ ساری است و نه استصحاب.

* عبارة اخرای آنچه در رابطه با حدیث شریف من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه گذشت چیست؟

این است که: دو احتمال در این حدیث داده شده است:

۱- یک احتمال اینکه این حدیث مربوط باشد به قاعده الیقین و یا همان شکّ ساری.

۲- احتمال دیگر اینکه مربوط باشد به قاعده استصحاب، و لکن دیگر یقین به برائت و شکّ در رکعات نماز و ... در این حدیث مطرح نیست.

* نکته اساسی در این بحث چیست؟

فهم و دریافت حقیقت قاعده الیقین است و قاعده استصحاب است.

* پس بفرمائید در قاعده الیقین چه اموری معتبر است؟

۱- یکی مختلف بودن زمان یقین با زمان شکّ است.

۲- یکی متحد بودن زمان متعلّق یقین با زمان متعلّق شکّ است.

فی المثل:

۱- شما در روز جمعه یقین داشتید به عدالت زید، و لذا در همان روز جمعه رفتید و پشت سر او نماز خواندید و یا در همان روز شهادت او را در مورد فلان مسئله قبول کردید. امّا در روز بعد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۰

یعنی روز شنبه، در اصل وجود عدالت او و نه در بقاء وجود عدالت او به شکّ می‌افتید، که آیا در روز جمعه که من عدالت او را قبول کردم، به راستی عادل بوده است یا اینکه من به اشتباه افتاده بودم؟

حال دقت بفرمائید که: متعلّق یقین من که عدالت زید بود، زمانش روز جمعه بود، متعلّق شکّ من نیز که راجع به آن شکّ پیدا کرده همان عدالت زید در روز جمعه است.

پس: زمان یقین و شکّ من مختلف است به روز جمعه و شنبه، و لکن متعلّق یقین و متعلّق شکّ من، یکی است که همان عدالت است در روز جمعه.

* چرا اگر ما در اینجا از این یقین خود استفاده کنیم می‌شود الیقین؟

زیرا روز شنبه که شما در رابطه عدالت زید در روز جمعه شکّ می‌کنید، شکّ شما سرایت می‌کند به عدالت زید در آن روز.

* چه تفاوتی میان استصحاب با قاعده الیقین در اعتبار مزبور وجود دارد؟

در استصحاب، اختلاف زمان یقین با زمان شکّ معتبر نیست.

به عبارت دیگر: ممکن است یقین و شکّ به لحاظ زمانی مختلف باشند، چنانکه ممکن است مختلف نباشند، بلکه متحد باشند.

۱- در رابطه با اتحاد یقین و شکّ به لحاظ زمانی در استصحاب مثل اینکه: شما در روز شنبه در رابطه با عدالت زید به فکر افتاده، به اینجا می‌رسید که تا دیروز عادل بوده است، لکن در حین همین فکر و محاسبه شکّ دارید که آیا امروز هم عادل هست یا نه و یا ظنّ پیدا می‌کنید که آیا فردا عادل خواهد بود یا نه؟

امّا: هم‌اکنون که در رابطه با عدالت زید می‌اندیشی، برای شما یقین حاصل می‌شود که زید دیروز عادل بوده، در عین حال در همین زمان که در آن به عدالت زید در دیروز دست یافتید، شکّ در عدالت او در امروز دارید.

پس: زمان یقین و شکّ شما یکی است و آن هم‌اکنون است.

۲- و امّا در رابطه با اختلاف یقین و شکّ به لحاظ زمانی در استصحاب مثل اینکه: شما دیروز یقین داشتید که زید عادل است، امروز شکّ دارید که او عادل است یا نه؟

بنابراین: اختلاف یقین و شکّ و اتحاد آن دو به لحاظ زمانی در استصحاب ممکن است.

* پس امر معتبر در استصحاب چیست؟

اختلاف زمانی متعلّق یقین و شکّ است، یعنی متعلّق یقین باید به لحاظ زمان با متعلّق شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۱

مختلف باشند.

به عبارت دیگر: متعلّق یقین و شکّ در قاعده الیقین زمانا باید متحد باشند، و لکن در استصحاب باید مختلف باشند. الحاصل:

الف: وقتی به حقیقت شکّ ساری توجّه کردیم، متوجه شدیم که متعلق یقین و شکّ یکی است لکن با قید زمان، فی المثل: ۱- متیقّن عدالت زید بود در روز جمعه ۲- مشکوک هم عدالت زید بود در روز جمعه.

ب: و وقتی به حقیقت استصحاب توجّه کردیم، متوجه شدیم که متعلّق یقین و شکّ دو تا است و زمانا مختلف‌اند. فی المثل: ۱- متیقّن ما عدالت زید است در روز جمعه ۲- مشکوک ما نیز عدالت زید در روز شنبه.

* چگونه می‌توان متعلّق یقین و شکّ را در استصحاب یکی نمود؟

با برداشتن قید زمان، فی المثل:

۱- متعلّق یقین و یا به تعبیر دیگر متیقّن من عدالت زید است، بدون اینکه روز جمعه را لحاظ کنیم.

۲- متعلّق شکّ و یا به تعبیر دیگر مشکوک من نیز عدالت زید است، بدون اینکه روز شنبه را لحاظ کنیم.

در نتیجه با لحاظ نکردن قید زمان، متیقّن و مشکوک به لحاظ ذات و ماهیّت یکی می‌شود.

بدین معنا که قبلا به عدالت زید یقین داشتم، اکنون هم به عدالت او شکّ دارم.

متعلّق‌ها در قاعده الیقین یکی است و لو با قید زمان و لکن استصحاب با الغاء قید زمان آن‌هم ذاتا و ماهیهٔ یکی می‌شوند و نه با قید زمان.

* منظور؟

برخی گفته‌اند چون حدیث شریف می‌گوید برای یقین سابق ارزش قائل شوید و در صورتی که شکّ کرده و شکّ شما ساری بود و به گذشته سرایت می‌کرد، به سرایت این شکّ توجّه نکرده، یقین قبلی خود را حفظ کنید، پس ظهور در قاعده الیقین دارد و نه استصحاب.

* دلیلشان چیست؟

۱- اینکه ما در قاعده الیقین نیازمند به اختلاف زمان یقین و شکّ داریم و این حدیث بر این اختلاف زمانی یقین و شکّ دلالت دارد.

* چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۲

زیرا: در (من کان علی یقین، کان دلالت بر گذشته دارد، و (فاء) در فشکّ، تفریعیّه بوده و دلیل بر شکّ پس از یقین می‌باشد.

پس: حدیث ظهور در قاعده الیقین دارد و مربوط به شکّ ساری است.

۲- اینکه ظاهر حدیث نیز دلالت دارد بر اینکه متعلّق یقین و شکّ زمانا متحد بوده و یکی است.

* چرا؟

زیرا وقتی می‌گوید: ککان یوم الجمعهٔ علی یقین علی عدالهٔ زید فی الیوم الجمعهٔ پس از آن می‌فرماید: فشک فی یوم السّبت فی عدالهٔ زید فی یوم الجمعهٔ.

پس: حدیث دلالت دارد بر متعلّق یقین و شکّ زمانا، که این همان قاعده الیقین است و یا شکّ ساری.

بنابراین: حدیث مزبور منطبق می‌شود با آن دو ملاکی که برای الیقین گفته شد.

۳- از طرف دیگر وقتی ما قاعـده الیقین را گرفته و متعلّق یقین و شکّ را متحـد دانستیم و لو با قید زمان، که متعلّق یقین عدالت زید در روز جمعه است و متعلّق شـکّ هم عـدالت زیـد در روز جمعه است، کلمه (فلیمض) در معنای حقیقی خودش اسـتعمال می‌شود. چرا؟ بخاطر اینکه فی المثل: شـما روز جمعه یقین داشتید که زید عادل است، رفتید و پشت سر او نماز خواندید، و لکن روز شنبه به شکّ افتادید که آیا او روز جمعه عادل بوده است یا نه؟

شـارع فرموده: فلیمض، یعنی آن یقین قبلی را امضـاء کن و نمـازی را که دیروز پشت سـر زیـد خوانـده‌ای صـحیح به حسـاب آر. به عبارت دیگر: در قاعده الیقین، ما شکّ خود را به گذشته سرایت نمی‌دهیم و برای یقین سابق خود ارزش قائل می‌شویم.

امّا در باب استصـحاب، و لو ما برای یقین سابق خود، ارزش قائل نشویم، در حقیقت آن یقین سابق را به هم می‌زنیم، به هم زدن آن مجازی است. چرا؟ زیرا زمان متیقّن و شکّ مختلف است، فی المثل: روز جمعه یقین داشتیـد که زید عادل است، رفتید و پشت سـر او نماز خواندید، و لکن روز شنبه شکّ کردی که آیا امروز هم عادل است یا نه؟

حال: اگر شما بخواهید که آن یقین سابق در روز جمعه را امضاء بکنید چگونه امضاء می‌کنید؟

آیا نماز دیروز را اعاده می‌کنید؟ قطعا خیر، تنها امروز که شکّ داری نمی‌روی پشت سر او نماز بخوانی.

به عبارت دیگر: دیروز یقین داشتید، پشت سر زید نماز خواندید، اکنون در رابطه با نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۳

دیروزتان شکّ داریـد، نماز دیروزتان را امضاء کرده صـحیح می‌دانیـد و لکن از امروز به بعد که شکّ دارید عادل است یا نه دیگر پشت سر او نماز نمی‌خوانید.

و لـذا: این کار در حقیقت امضای یقین قبلی است و نه نقض آن، اگر شـما بخواهید بگوئید که یقین قبلی در اینجا نقض شده است، حالت مجاز دارد و نه حقیقت و چنانکه گفتیم نقض حقیقی در قاعده الیقین صورت می‌گیرد.

* جنـاب شـیخ اگر گفته شـود که خیر این حـدیث ظهـور در استصـحاب داشـته و مربوط به آن است منظور مستشکل از این حرف چیست؟

می‌خواهد بگوید که:

۱- حرف اوّل شـما این بود که حدیث من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقینه ظهور دارد در اختلاف زمان یقین با زمان شکّ، سؤال ما این است که این اختلاف زمانی یقین با شکّ چه تنافی با استصحاب دارد؟

مگر شما پس از آن نگفتید که ممکن است زمان یقین و شکّ هم در استصحاب یکی باشد و ممکن است مختلف باشد؟

۲- اینکه شـما می‌گوییـد حـدیث دلالـت دارد بر اتحاد متعلّق یقین و شکّ، بله ما نیز گفتیم که متعلّق یقین و شکّ بایـد یکی بوده و متحد باشند، لکن از شما می‌پرسیم که این قید زمان را شما از کجا آورده‌اید؟

بلکه باید بدانید ظاهر اینست که: زمان، قید متعلّق یقین و شکّ نمی‌باشد.

بنابراین: وقتی زمان را در اینجا قیـد نگرفته و گفتیم: کان علی یقین من عدالـهٔ زیـد، فشکّ فی عدالـهٔ زیـد، متعلقها بـدون لحاظ قید زمان یکی می‌شود. حدیث هم که دلالتی بر قید بودن زمان در متعلّق ندارد.

پس: متعلّق یقین و شکّ یکی شده و حدیث مربوط به استصحاب است. فی المثل می‌گوئیم:

کان یوم الجمعهٔ متیقنا به عدالهٔ زید، فشکّ یوم السّبت فی عدالهٔ زید.

پس: با این حساب می‌توان حدیث را منطبق بر استصحاب کرد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۴

متن

ثمّ لو سلّم أنّ هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع، أمكن تقییدها بعدم نقض الیقین السابق بالنّسبة إلی الاعمال التی رتّبها حال الیقین به- کالاقتداء بذلک الشخص فی مثال العدالة، أو العمل بفتواه أو شهادته- أو تقیید الحکم بصورة عدم التذکّر لمستند القطع السابق، و إخراج صورة تذکّره و التفطّن لفساده و عدم قابلیّته لافادة القطع.

اللهم إلا أن یقال- بعد ظهور کون الزمان الماضی فی الروایة ظرفا للیقین-: إنّ الظاهر تجرید متعلّق الیقین عن التقیید بالزمان؛ فانّ قول القائل: «کنت متیقّنا أمس بعدالة زید» ظاهر فی إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقیّدة بالزمان الماضی، و إن کان ظرفه فی الواقع ظرف الیقین، لکن لم یلاحظه علی وجه التقیید، فیکون الشکّ فیما بعد هذا الزمان، متعلّقا بنفس ذلک المتیقّن مجردا عن ذلک التقیید، ظاهرا فی تحقّق أصل العدالة فی زمان الشکّ، فینطبق علی الاستصحاب، فافهم.

فالإنصاف: أنّ الروایة- سیما بملاحظة قوله (ع): «فان الشکّ لا ینقض الیقین»، و بملاحظة ما سبق فی الصّحاح من قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ حیث إنّ ظاهره مساوقته لها- ظاهرة فی الاستصحاب، و یبعد حملها علی المعنی الذی ذکرنا.

هذا، لکن سند الرّوایة ضعیف ب «القاسم بن یحیی»؛ لتضعیف العلّامة له فی الخلاصة،[۲۳۲] و إن ضعّف ذلک بعض[۲۳۳] باستناده إلی تضعیف ابن الغضائری- المعروف عدم قدحه- فتأمّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۵

ترجمه

(اقوال و نظریات پیرامون قانون الیقین)

اشاره

اگر پذیرفته شود که قاعده شکّ ساری با اطلاق خودش، مخالف اجماع است، ممکن است نشکستن یقین پیشین را مقیّد کرد به اعمالی که زمان یقین، مترتب بر قاعده شده است، فی المثل: در مثال عدالت، اقتدایی که به آن شخص کرده، عمل کردن به فتوای او، عمل کردن به شهادت، یا اینکه نشکستن یقین پیشین را مقیّد به صورت متذکر نشدن مستند یقین پیشین نمود و صورت متذکر و متفطن شدن را از آن حکم بیرون کرد؛ چرا که آن اعمال باطل است، و مستند قطع، قابلیت افاده قطع را نداشته است.

(نظریه متوسط مرحوم شیخ)

مگر اینکه گفته شود که زمان گذشته در روایت، ظهور در ظرف بودن برای یقین دارد و ظاهرش این است که متعلّق یقین، مجرد از تقیید به زمان می‌باشد. فی المثل کسی که گفته: دیروز یقین به عدالت زید داشتم، ظاهرش این است که: اصل عدالت را اراده کرده، نه عدالتی که مقیّد به زمان گذشته است. اگرچه در واقع ظرف زمان، ظرف یقین است، و لکن بصورت تقید به زمان، ملاحظه نمی‌شود. بعد از این، شکّ به خود آن متیقّن که مجرد از تقیید به ظرف زمان بوده تعلّق می گیرد، که ظاهرا شکّ در تحقّق اصل عدالت در زمان شکّ می‌باشد، پس این روایت منطبق بر استصحاب می‌شود.

امّا رأی منصفانه این است که: عبارت: فان الیقین لا ینقض بالشکّ، با ملاحظه آنچه در روایات صحیحه قبلی گذشت که لا ینقض الیقین بالشکّ، ظاهرش مساوی بودن با آن عبارت است و تفسیر و حمل آن بر معنایی که گفتیم بعید است.

امّا سند روایت به سبب قاسم بن یحیی ضعیف است، چرا که علامه در خلاصه، ایشان را تضعیف کرده‌اند؛ اگرچه بعضی‌ها تضعیف

علامه را تضعیف کرده‌اند به اینکه مستند تضعیف علامه، ابن غضایری است و معروف است که تضعیف ایشان سبب قدح و عیب نمی‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۶

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل مطلب در (ثمّ لو سلّم انّ هذه القاعدة ...) چیست؟

این است که: چون حجیّت مطلق قانون به فرض تسلیم، مخالف اجماع است به ناچار باید آن را تخصیص زده و تقیید کنیم.

برخی در چگونگی این تقیید گفته‌اند آن را مقیّد می‌کنیم به اعمال ماضیه و می‌گوئیم:

- قانون الیقین، نسبت به کارهائی که در زمان یقین انجام شده، حجّت است و لکن نسبت به اعمال آتیه که در زمان شکّ ساری انجام می‌گیرد حجّت نیست و نمی‌توانیم بنا را بر آن بگذاریم.

- برخی نیز از جمله مرحوم کاشف الغطاء در تقیید حجیّت مزبور می‌گویند: حجیّت این قانون را مقیّد می‌کنیم به صورت التفات و عدم التفات. یعنی: اگر بعدا ملتفت نشد که مدرک این قطع و یقینش چه بوده است و یا اگر هم ملتفت شد، و لکن متوجه فساد آن مدرک و مقدّمات نشد، در این صورت یقین سابق حجّت است، حتی نسبت به اعمال آتیه و می‌توان بنا را بر یقین گذاشت و گذشت.

و امّا اگر متوجه مدرک و یا طریق یقین خود شد و متوجه گردید که این مدرک و یا طریق، فاسد بوده است مثل قول کودک و یا ... دیگر آن یقین قبلی پس از شکّ ساری هیچ ارزشی ندارد، نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده.

* پس غرض شیخ از (اللهم الا ان یقال: ...) چیست؟

این است که شیخ می‌خواهد یک قدم جلوتر گذاشته و برخلاف مرحله قبل که براساس قرائنی تلاش می‌فرمود که اثبات کند که مراد از حدیث علوی قانون شکّ ساری است، بگوید:

اراده استصحاب نیز از حدیث مزبور ممکن است و لذا می‌فرماید: کسی که در گذشته یقین به کاری داشته و در آینده نسبت به آن شکّ می‌کند از دو حال خارج نیست:

۱- گاهی زمان گذشته، قید متعلّق الیقین است فی المثل می‌گوئیم:

من دیروز به عدالت زید در دیروز یقین داشتم (که متیقّن عدالت زید در دیروز با همان قید در دیروز است) و لکن اکنون شکّ دارد، یعنی اکنون شکّ دارم در همان عدالتی که در دیروز بدان یقین داشتم، که در این صورت متعلّق یقین و شکّ زمانا متحدند و چنین موردی مجرای شکّ ساری است و نه استصحاب، چرا که مناط استصحب اختلاف آن در زمانا است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۷

۲- و لکن گاهی زمان گذشته، ظرف تحقّق متیقّن و یقین می‌باشد و لکن متیقّن ذات العدالة است و نه عدالت دیروزی.

فی المثل گفته می‌شود: من دیروز یقین داشتم که زید عادل است که در این صورت متیقّن، عدالت زید است، و نه عدالت زید در دیروز، بله دیروز ظرف تحقّق این عدالت بود. امّا امروز شکّ دارم، یعنی امروز در همان عدالت شکّ دارم و این اعمّ است از اینکه:

۱- شکّ داشته باشم در اصل وجود عدالت تا با قاعده الیقین بسازد.

۲- یا شکّ داشته باشم در بقاء و استمرار عدالت که همان شکّ در عدالت است تا با قانون استصحاب بسازد.

پس: اگر زمان گذشته ظرف شد، با هر دو می‌سازد.

* منظور؟

منظور این است که: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، یعنی آنچه از حدیث شریف به ذهن تبادر می کند این است که: زمان گذشته ظرف یقین به عدالت زید است، و لکن متیقّن ذات العدالهٔ است، آن‌هم بقول مطلق و مجرد از هر قیدی.

در نتیجه: حدیث شریف به درد استدلال بر حجیّت استصحاب می‌خورد.

* مراد شیخ از (فافهم) چیست؟

اشاره به این است که با بیان فوق حد اکثر می‌توان ثابت کرد که اراده استصحاب از این حدیث ممکن است و لکن از آنجا که متعین نشد، و هر دو قانون محتمل است، بطل الاستدلال.

* حاصل مطلب در (فالانصاف: انّ الروایهٔ، سیّما بملاحظهٔ قوله (ع) ...) چیست؟

این است که شیخ یک قدم جلوتر آمده می‌فرماید: نه تنها اراده استصحاب از این حدیث شریف ممکن و محتمل است، بلکه به حکم قرائنی که ذیلا خواهد آمد، حتمی و متعین است:

۱- ظهور دو کلمه یقین و شکّ در فعلیت، چرا که مشتقات ظهور در فعلیت دارند.

یعنی یقین فعلی را با شکّ فعلی نقض نکن و آنکه یقین و شکّ هر دو در آن بالفعل‌اند، قانون استصحاب است، چرا که فرد اکنون هم نسبت به گذشته در یقین است و هم نسبت به بقاء بر شکّ. امّا در قانون الیقین به محض اینکه شکّ ساری می‌آید، یقین از بین می‌رود و دیگر فعلیتی ندارد.

پس: تعبیر الیقین لا یدفع بالشکّ و یا الشک لا ینقض الیقین با استصحاب می‌سازد و لا غیر.

۲- ان الشک لا ینقض الیقین، علّت آورده شده برای فلیمض علی یقینه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۸

حال: اگر این حدیث را حمل بر قانون استصحاب کنیم، علّت یک امر ارتکازی عقلائی است چونکه بنای عقلاء بر این است که به هنگام یقین سابق و شکّ لاحق، بنا را بر یقین سابق بگذارند.

و اگر این حدیث را بر قانون الیقین حمل کنیم، تعلیل به یک امر تعبّدی می‌باشد و نه یک امر ارتکازی. و حال آنکه: الاصل فی العلیهٔ، الارتکازیهٔ، و لذا وقتی تعلیل به امر ارتکازی ممکن است نوبت به تعلیل تعبّدی نمی‌رسد.

۳- تعبیر موجود در صحیحه اوّل، دوّم و سوّم زراره نیز بطور هماهنگ همین تعبیر بود که ما از آنها استصحاب را برداشت کردیم.

پس به قرینه وحدت سیاق این حدیث را نیز حمل بر استصحاب می کنیم.

الحاصل: با شواهدی که آوردیم این دو حدیث نیز از ادلّه محکم استصحاب‌اند.

* پس مراد از (لکن ...) چیست؟

این است که: اگرچه دلالت این حدیث بر استصحاب قوی است و لکن ضعیف السند است، چرا که در سلسله سند این حدیث شخصی وجود دارد به نام قاسم بن یحیی که مرحوم علامه در کتاب مختلف، وی را تضعیف کرده است. برخی تضعیف علامه را رد کرده می گویند تضعیف ایشان براساس تضعیف غضائری است که از روی سلیقه برخی را تضعیف کرده است. و لذا تضعیفات وی ضرری زننده نیست.

* پس مراد شیخ از (فتأمّل) چیست؟

این است که: باتوجّه به جلالت شأن علامه و آگاهی ایشان بر تضعیفات غضائری، نمی‌توان گفت مستند تضعیف علامه، تضعیف غضائری است.

* تفسیر حضرت امام خمینی از روایت محمّد بن مسلم چیست؟

آن را از دلیل‌های استصحاب دانسته می‌فرماید: آنچه از دو روایت ظاهر است این است که:

اگر کسی به چیزی (مثل مثلاـ طهارت) در زمان قبل یقین داشته، و لکن در زمان لا حقّ، در آن چیز شکّ کرده است، در زمان شکّ، بر یقینش باشد.

پس این دو روایت از دو جهت دلالت بر استصحاب دارند:

۱- اینکه متعلّق یقین مقیّد به زمان نیست و معنای عبارت (من کان علی یقین) این است که: یقین به چیزی؛ نه یقین به چیزی که مقیّد به زمان است. بر این اساس، شکّ نیز در زمان لا حقّ، متعلّق به این شیء است، بدون اینکه مقیّد به زمان باشد. مثل اینکه گفته شود: اگر در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۹

زمان پیشین متیقّن به عدالت زید بودی، سپس در زمان لا حقّ در آن متعلّق شکّ پیدا کردی، بر یقین خودت باش، بلااشکال این کلام ظهور در استصحاب دارد، نه شکّ ساری، و احتمال شکّ ساری با آنچه عرف ظاهرا می‌فهمد، مخالف است.

۲- به این جهت که یقین و شکّ اخذ شده در روایت، ظهور در یقین و شکّ فعلی دارند، یعنی به سبب شکّ فعلی، یقین فعلی دفع نمی‌شود، با اینکه ظهور سیاقی نیز مقتضی حمل بر استصحاب است.

رأی منصفانه این است که: این دو روایت ظهور در استصحاب دارند و اشکالی در دلالت آنها بر قاعده کلّی نیست.[۲۳۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۰

تلخيص المطالب

(در یک گفتگوی ساده با شیخ انصاری رحمه اللّه)* جناب شیخ پنجمین و ششمین حدیثی که در رابطه حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

حدیثی است که:

من کان علی یقین، فشکّ، فلیمض علی یقینه و لا ینقض الیقین بالشکّ.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا مورد این حدیث شریف قاعده الیقین است در مورد شکّ ساری و یا اینکه مراد استصحاب است در مورد شکّ در بقاء و نه در شکّ ساری؟

* نظر جناب شیخ در پاسخ به این سؤال چیست؟

دلالت این حدیث شریف، روی ملاکهایی که برای شکّ ساری گفته شد، بر شکّ ساری روشن و واضح است، و لکن می‌توان کاری کرد که بر استصحاب نیز دلالت کند. چرا؟ و چگونه؟ به این خاطر که اختلاف زمان یقین و شکّ که نصّ حدیث است، در استصحاب هم متصوّر است.

فی المثل: دیروز یقین داشتم به وجود فلان حکم، امروز در بقاء آن حکم به شکّ افتاده‌ام.

* جناب شیخ درست است که زمان یقین و شکّ در استصحاب مختلف است و لکن متعلّق یقین و شکّ ذاتا و ماهیتا متحد است؟

بله، در رابطه با اتحاد متعلّق یقین و شکّ که نصّ حدیث است، در رابطه با استصحاب نیز ایجاد وحدت می‌کنیم.

* چگونه؟

با الغاء قید زمان، بدین معنا که با الغاء قید زمان متیقّن و مشکوک یکی می‌باشد، همان‌طور در شکّ ساری با حفظ قید زمان متیقّن

و مشكوك يكى است. فى المثل: شما يقين داشتيد به عدالت زيد در ديروز، امروز شكّ دارى به عدالت ديروز او، قيد زمان را بردارد، همان عدالت را استصحاب كن.

پس: مى‌توان به طريقى مطلب را اصلاح كرد و حديث را منطبق بر قاعده استصحاب نمود،

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۷۱

لكن جزم بر اينكه اين مطلب دليل بر استصحاب باشد وجود ندارد.

* جناب شيخ مرادتان از عبارت (و الانصاف ...) چيست؟

مى‌خواهيم قدمى را از عبارت فافهم فراتر گذاشته ادعاى جزم كنيم. در عبارت فافهم، مرادمان اين بود كه مى‌شود حديث مزبور را حمل بر استصحاب نمود و لكن جزم نداشتيم، لكن در اينجا مى‌خواهيم بگوئيم كه در حمل اين حديث بر حجّيّت استصحاب جزم داريم. چرا؟

۱- زيرا امام عليه السّلام عبارت انّ اليقين لا تنقض بالشكّ را علّت قرار داده است براى فليمض على يقينه و لذا:

- اگر ما عبارت انّ اليقين لا تنقض بالشكّ را حمل بر استصحاب كنيم، اين تعليل براساس يک قاعده ارتكازى است و نه تعبّدى. چرا؟ زيرا تمام عقلاى عالم، ارتكاز ذهنشان بر اين است كه: وقتى به چيزى يقين دارى، در صورتى كه در مورد آن به شكّ افتادى، حالت سابقه يقينت را حفظ كن تا اينكه به نقض يقين سابق، يقين پيدا كنى.

- و اگر اين عبارت انّ اليقين لا تنقض بالشكّ را حمل بر شكّ سارى كرده بگوئيم در مورد شكّ سارى، يقين خودت را نقض نكن، دستورى تعبّدى است. فى المثل: ديروز يقين داشتيد كه زيد عادل است، و لذا پشت سر او نماز خوانديد، و يا گواهى او را در دادگاه قبول نموديد و يا ... لكن امروز شكّ داريد كه ديروز او عادل بوده است يا اينكه اعتماد شما به او نادرست؟

اگر شارع در اينجا بفرمايد: شما كه در مورد نماز ديروز كه پشت سر زيد خواندى به شكّ افتادى به شكّ خودت اعتنا نكن، تعبّدى است و نه ارتكازى.

۲- از طرف ديگر در احاديث مشابه اين حديث كه در بحثهاى قبلى مورد بررسى قرار گرفتند، بطور يكنواخت گفته شد كه لا تنقض اليقين بالشكّ دلالت بر استصحاب دارد حال چطور مى‌شود كه لا تنقض اليقين بالشكّ در اين حديث در مورد شكّ سارى بوده و در رديف آن احاديث نباشد.

پس: با اين دو مؤيد، كلام امير بيان را نيز در اينجا حمل مى‌كنيم بر استصحاب.

* مقدمةً بفرمائيد در باب شكّ سارى چند قول وجود دارد؟

چهار قول:

۱- يک قول اين است كه ما اصلا قاعده اليقين را در مورد شكّ سارى حجّت نمى‌دانيم، بدين معنا كه يقين سابق در مورد شكّ سارى فاقد ارزش است.

* پس چطور در بسيارى از موارد كه پس از يقين به عملى كه انجام مى‌دهيم و سپس در مورد آن

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۳۷۲

متزلزل شده به شكّ مى‌افتيم، آن عمل را اعاده نمى‌كنيم؟

مى‌گويند چونكه اين گونه موارد مربوط به قاعده فراغ است و قاعده فراغ غير از قاعده اليقين است.

* چه فرقى با هم دارند؟

- در قاعده اليقين، شما، عمل را تيقّنا بصحةٔ انجام مى‌دهيد، و سپس در رابطه با همان يقينتان به شكّ مى‌افتيد، كه موسوم به شكّ سارى است و ملاكش يقين است.

- در قاعده فراغ ملاک این نیست که شما عملی را با یقین انجام داده‌ای و سپس متزلزل می‌شوی، بلکه ممکن است که شما عملی را در حال غفلت هم انجام بدهید، و پس از آنکه به خود می‌آیید از خود بپرسید که آیا این عمل من درست بود یا نه؟ که قاعده فراغ به داد شما می‌رسد.

قاعده فراغ می‌گوید: به شکّ بعد از فراغ از عمل اعتنا نکن و لذا این مطلب ربطی به یقین سابق ندارد. به عبارت دیگر: مشاهده می‌کنید که در رساله‌های عملیّه می‌نویسند اگر پس از عمل دچار نگرانی و تردید شدید، اعتنا نکنید، از باب قاعده فراغ و تجاوز است و نه از باب قاعده الیقین.

الحاصل: برخی معتقدند که در مورد شکّ ساری دلیلی بر محفوظ بودن یقین سابق وجود ندارد.

۲- قول دیگر این است که: عملی را که ما عن یقین انجام می‌دهیم و لو پس از آن دچار شکّ ساری بشویم، یقین سابق کاملا در جای خود محفوظ است. یعنی علاوه بر اینکه لازم نیست که ما عمل انجام شده را اعاده کنیم، از این به بعد هم می‌توانیم به شکّ خود اعتنا نکرده، و بر همان یقین سابقی که اکنون مورد تزلزل واقع شده، عمل کنیم. فی المثل: دیروز زید را عادل دانسته پشت سر او نماز خواندیم، امروز به شکّ افتاده‌ایم که آیا دیروز زید واقعا عادل بوده است یا نه. ما به اشتباه افتاده بودیم؟ قاعده الیقین می‌گوید: استصحاب کن یقین سابقت را و از این به بعد هم برطبق یقین سابقت پشت سر او نماز بخوان.

* چرا؟

به دلیل اطلاق عبارت فلیمض علی یقینه، که هم شامل گذشته می‌شود، هم شامل اعمالی که از این به بعد انجام می‌دهیم.

۳- قول دیگر این است که: خیر، به فرض که این حدیث مربوط به شکّ ساری بشود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۳

اطلاقش خلاف اجماع است. یعنی: نمی‌توان اخذ به اطلاق حدیث کرد و گفت، بله قاعده الیقین به درد آینده و پس از شکّ هم می‌خورد، و لذا باید آن را تقیید کرد و تخصیص زد.

* چگونه می‌شود حدیث مزبور را تقیید کرد؟

برخی گفته‌اند: معتبر بودن فلیمض علی یقینه، نسبت به اعمال گذشته است و نه نسبت به اعمال آتیه. فی المثل: اگر امروز به شکّ افتادی که آیا زید عادل است یا نه؟ برای نماز خواندن امروز و فردایت در پشت سر او باید به قاعده دیگری تمسّک کرده، مثلا دو نفر عادل شهادت بر عدالت او بدهند تا بتوانی پشت سر او نماز بخوانی.

برخی گفته‌اند: راه تقییدش این است که آن را مقیّد به یک شرط کنیم و بگوئیم: فلیمض علی یقینه، ان لم یظهر مدرک فساد یقینه. فی المثل: شما جمعه قبل پشت سر فلان زید، نماز خوانده‌اید، امروز به شکّ می‌افتید که آیا او عادل بوده است یا اینکه من در عادل بودن او اشتباه کرده‌ام؟ در اینجا باید فکر کرده بگوئید مدرک حصول یقین من در آن روز چه بود، آیا خیالات من بود، آیا گفتار کودک غیر ممیّز و ناپخته‌ای بوده و هکذا ...

خلاصه اینکه اگر به اینجا برسی که یا مدرکی در کار نبوده یا اگر بوده قابل اعتماد نبوده، آن یقین شما دیگر اعتباری ندارد، نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده. و اگر شکّ ساری شما به نحوی است که لم یظهر فساد مدرک یقینک، مثل اینکه دو نفر عادل در آن روز شهادت داده‌اند به اینکه این آقا عادل است و شما روی آن شهادت پشت سر او نماز خوانده‌ای، لکن امروز در مورد عدالت آن دو نفر به شکّ افتاده‌ای با این تزلزل و شکّ فساد مدرک یقین و اعتماد ظاهر نمی‌شود. و یقین شما به عدالت آن زید کما فی السابق دارای ارزش است، چه نسبت به گذشته و چه نسبت به آینده.

الحاصل: روایت مورد بحث گرچه دلالت بر حجیّت استصحاب دارد و لکن ضعیف السند است چرا که علّامه راوی آن یعنی قاسم ابن یحیی را تضعیف کرده است. البته برخی هم گفته‌اند تضعیف علامه درست نیست چون براساس حرف‌های ابن غضائری صورت

گرفته است و تضعیف ابن غضائری عیب و ضرری نمی‌زند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۴

متن

و منها: مكاتبة على بن محمّد القاسانى: «قال: كتبت اليه- و أنا بالمدينة[۲۳۵]- عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب (ع): اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية و افطر للرؤية».[۲۳۶]

فانّ تفريع تحديد كلّ من الصوم و الإفطار- برؤية هلالى رمضان و شوّال- على قوله (ع): «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشكّ، أى مزاحما به.

و الإنصاف: أن هذه الرواية أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدلّ بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها،[۲۳۷] و عدم صحّة الظاهر منها؛[۲۳۸] فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التّجابر و التّعاضد.

ترجمه

(مكاتبه على بن محمّد كاشانى)

اشاره

از جمله احادیثی که برای حجّیت استصحاب بـدان اسـتدلال شـده، مکاتبه علی بن محمّـد کاشانی است. او می‌گویـد: من در مدینه بودم و در آنجا نامه‌ای به محضـر امام علیه السّـلام نوشته از حضرتش راجع به روزه یوم الشک پرسیدم که آیا این روزه واجب است یا نه؟ امام علیه السّلام در پاسخ فرمودند: اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية و افطر للرّؤية.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۵

(تقرير استدلال)

شیـخ (ره) می‌فرمایـد: تعیین حـدود هریـک از روزه و افطـار را متفرّع بر دیـدن هلال رمضان و شوال کردن، مسـتقیم و سر راسـت نخواهد بود، مگر اینکه اراده شود که یقین پیشین، محل دخول شکّ قرار داده نشده است؛ یعنی مورد مزاحمت شکّ نیست.[۲۳۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۳۷۵

نصـفانه این است که: این روایت از لحاظ دلالت، اظهر روایات در حجّیت باب استصحاب است. این‌ها تعدادی از اخبار می‌باشد که برآن اطلاع یافتم، و با آنها بر استصحاب استدلال شده است.

دانستی که احادیث صـحیحه از این احادیث، ظهور در استصـحاب ندارد و آنهایی که ظهور دارند، صـحیح نیستند. شاید استدلال به مجموع آنها به این اعتبار است که آنها ضعف همدیگر را جبران نمایند و بازوی یکدیگر بشوند.

***

تشريح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید یوم الشک بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- یکی نسبت به روز اوّل رمضـان. بـدین معنـا که در پایـان ماه شـعبان شکّ داریم که آیا فردا روز اوّل رمضان است یا که نه روز آخر ماه شعبان است، چرا که نمی‌دانیم که آیا ماه شعبان ۲۹ روزی است یا که نه کامل است و سی روزی است؟ و لـذا این سؤال پیش می‌آید که در چنین روزی، روزه گرفتن واجب است یا نه؟

۲- یکی هم نسبت به روز آخر ماه رمضان، بـدین معنا که پس از گذشت ۲۹ روز از ماه رمضان نمی‌دانیم که آیا فردای روز سی‌ام ماه رمضان است، یا اینکه نه روز اوّل ماه شوال است؟

چرا که نمی‌دانیم ماه رمضان کامل است یا ناقص؟ و لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا روزه چنین روزی واجب است یا نه؟

* باتوجّه به مقدمه فوق بفرمائید سؤال محمّد بن قاسم در مکتوبه‌اش به امام (ع) چیست؟

این است که: گاهی ما دچار یوم الشک می‌شویم وظیفه ما چیست، روزه بگیریم یا نه؟

امام علیه السّلام در پاسخ نوشتند: الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیهٔ و افطر للرویهٔ. یعنی: شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۶

نمی‌تواند در یقین دخالت کند. با رؤیت هلال روزه بگیر و با رؤیت هلال افطار کن.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا این حدیث دلیل بر استصحاب است یا دلیل بر قاعده احتیاط و یا دلیل بر هر دو؟

* پاسخ شیخنا به این سؤال چیست؟

این است که: اگر امـام علیه السّـلام به دنبـال کبرای کلّی یعنی (الیقین لا یـدخله الشک) تنها می‌فرمودنـد که افطر للرؤیـهٔ، یعنی فقط افطار کردن با رؤیت هلال را بر این قاعده کلّی متفرّع می‌فرمودند:

امکان داشت که کسی بگوید مراد امام، از این قاعده کلّی، قانون اشتغال است، بدین معنا که:

۱- شـما که یقین به اشتغال ذمّه به روزه دارید، باید احتیاط کنید، یعنی کاری بکنید که یقین به فراغ ذمّه برای شما حاصل شود و به شکّ در فراغتان اکتفا نکنید.

۲- بلاشکّ تحصیل فراغت ذمّه و احتیاط کردن به این است که: تا رؤیت هلال نشود باید به روزه خود ادامه داد.

پس: باید فردا را هم که یوم الشک است روزه بدارید، چرا که فان الیقین بالبراءهٔ لا یدخله و لا یزاحمه الشکّ فی برائت الذمه.

امّا امام علیه السّلام دو مطلب را بر این کبرای کلّی متفرّع نمودند:

۱- افطر للرّؤیهٔ ۲- صم للرّؤیهٔ.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: صم للرویهٔ با قاعده اشتغال نمی‌سازد و این قرینه است بر اینکه مراد از الیقین در این قاعده کلیه قاعده اشتغال نیست و الّا این تفریع صـحیح نبود. چرا؟ زیرا که در یوم الشک اوّل، اصل اشـتغال ذمّه مشکوک است و قطعی نشده است تا اینکه بفرماید: الیقین بالبراءهٔ ...

بله، از آنجا کـه مراد امـام علیـه السّـلام از ایـن قاعـده کلّی این است که: یقین سـابق را بـا شـکّ لاـ حـقّ نشـکن این قاعـده به درد استصحاب می‌خورد.

بنابراین: عـدم دخول رمضان و عدم موجب روزه را استصـحاب می کنیم، چنانکه این قاعده در افطر للرؤیهٔ نیز با استصـحاب سازگار است.

در نتیجه سه احتمال در اینجا متصوّر است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۷

۱- اینکه مراد تنها قانون استصحاب باشد، بدین معنا که الیقین السابق لا یدخله الشک الاحقّ.

۲- اینکه مراد تنها قاعده اشتغال باشد، بدین معنا که: الیقین بالبراءة لا یدخله الشک فی البراءة.

۳- اینکه: هم الیقین السابق ... مراد باشد، هم الیقین بالبراءة ...

* کدامیک از احتمالات فوق می‌تواند مراد حدیث باشد؟

احتمال اوّل که منظور در آن یقین سابق و شکّ لا حقّ، یعنی استصحاب است چرا؟ زیرا:

۱- احتمال سوّم باطل است چون مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و قدر جامعی هم در کار نیست.

۲- و امّا احتمال دوّم نیز باطل است بخاطر اینکه با تفریع صم للرؤیة نمی‌سازد.

بنابراین: احتمال اوّل تعیّن پیدا می‌کند.

* غرض شیخنا از (انّ هذه الروایة اظهر ما فی هذا الباب من اخبار الاستصحاب ...) چیست؟

این است که به عقیده ایشان این روایت از لحاظ دلالت ظاهرترین روایت در میان روایات باب حجیّت استصحاب است. چرا؟ زیرا:

۱- در روایت اوّل و دوّم، دو احتمال وجود داشت که طبق یک احتمال (ال) الیقین عهد ذکری بود و لذا مفید عموم نبود، و حال آنکه در این مکتوبه بطور مستقیم کبرای کلّی بیان شده و این احتمال منتفی است.

۲- در روایت سوّم و چهارم نیز این احتمال داده شد که شاید مراد از آنها قاعده اشتغال باشد و ربطی به استصحاب نداشته باشد، و حال آنکه در این احتمال در این مکتوبه منتفی است.

۳- در روایت پنجم و ششم هم احتمال داده شد که شاید مراد شکّ ساری باشد که ربطی به استصحاب ندارد و حال آنکه این احتمال در این مکتوبه منتفی است.

پس: تنها چیزی که در این مکتوبه مراد است و تعیّن پیدا می‌کند استصحاب است.

بنابراین: این حدیث به لحاظ دلالت خیلی قوی است و لکن علاوه بر اینکه کاشانی از نظر رجالیون محل بحث است، خود حدیث از لحاظ مکاتبه بودن و مضمره بودن اشکال سندی دارد.

و لذا این حدیث نیز می‌تواند به تنهائی در اثبات حجیّت استصحاب مورد استدلال قرار بگیرد.

* پس مراد شیخ از عبارت (هذه جملة ما وقفت علیه من الاخبار ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۸

این است که: این هفت روایت جمع روایاتی است که قوم بدانها استدلال کرده و یا اینکه من بدانها دست پیدا نمودم.

امّا ملاحظه فرمودید که:

۱- آن دسته از این روایات که قوی السند بودند مثل صحیحه اوّل، دوّم و سوّم زراره و موثّقه عمّار که ضعیف الدلاله بودند.

۲- و آن دسته از این روایات که قوی الدلالة بودند مثل روایت پنجم و ششم و هفتم، ضعیف السند بودند.

در نتیجه: ما به تک‌تک این روایات استدلال نمی‌کنیم تا قابل خدشه باشد، بلکه به مجموع این روایات به لحاظ تجابر و تعاضد استدلال می‌کنیم.

* یعنی چه؟

یعنی آن دسته از روایات که قوی‌السنداند، ضعف سندی آن دسته از روایات که ضعیف السند هستند، جبران می‌کنند، و آنها که قوی الدلالة هستند، ضعف دلالی، آن ضعیف الدلاله را تقویت می‌کنند.

پس از مجموع این احادیث برای ما اطمینان به حجیّت استصحاب حاصل می‌شود.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت علی بن محمّد قاسانی چیست؟

می‌فرمایند: اعتبار سند این روایت نیز ثابت نشده است، چرا که محمّد میان ثقه و ضعیف مشترک است و هر دوی آنها از اصحاب امام هادی علیه السّلام هستند و در یک طبقه قرار دارند به نحوی که یکی از آنها از دیگری ممتاز نیست.[۲۴۰]

حضرت امام در جای دیگری می‌فرمایند:

ادعای اظهر بودن این روایت در حجیّت استصحاب، شامل ادعای برخی که می گویند اصلا دلالت ندارد،[۲۴۱] مردود است؛ بلکه ظهور در استصحاب دارد. لکن بعضی از روایاتی که گذشت مثل صحیحه اوّل زراره، ظاهرتر از این روایت است.

* به نظر امام اصل دلالت روایت بر استصحاب چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۹

این است که: از ظاهر جمله (صم للرؤیة، و افطر للرؤیة) فهمیده می‌شود که این دو متفرّع بر عبارت (الیقین لا یدخله الشک) می‌باشند. در این صورت احتمال داده می‌شود که: ۱- مراد سؤال‌کننده از یوم الشک، مطلق یوم الشک باشد، چه آخر شعبان باشد و یا اوّل رمضان. و احتمال داده می‌شود که مراد ۲- روز شکّ میان شعبان و رمضان و یا ۳- میان رمضان و شوال باشد که علی الظاهر احتمال سوّم بعید است.

باقی ماند دو احتمال که هریک از این دو احتمال باشد، پاسخ با ملاحظه دو تفریع داده شده است بدین معنا که: مراد از مطلق یوم الشک، اوّل رمضان یا آخر آن می‌باشد.

عبارت الیقین لا یدخله الشک جز بر استصحاب منطبق نمی‌شود. چرا که استصحاب داخل نشدن رمضان و داخل نشدن شوال تا رؤیت هلال بر آن متفرّع می‌شود.[۲۴۲]

سپس در جای دیگر می‌فرماید: این‌ها اخباری است که در باب مورد بحث وارد شده و از آن حجیّت استصحاب استفاده می‌شود.[۲۴۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۰

متن

و رما یؤیّد ذلک بالاخبار الواردة فی الموارد الخاصّة:

مثل: روایة عبد اللّه بن سنان- الواردة فیمن یعیر ثوبه الذمّیّ و هو یعلم أنّه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر-: «قال: فهل علیّ أن أغسله؟ فقال (ع): لا؛ لانّک أعرته إیّاه و هو طاهر، و لم تستیقن أنّه نجّسه».[۲۴۴]

و فیها دلالة واضحة علی أنّ وجه البناء علی الطهارة و عدم وجوب غسله، هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها، و لو کان المستند قاعدة الطهارة لم یکن معنی لتعلیل الحکم بسبق الطهارة؛ إذ الحکم فی القاعدة مستند إلی نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة.

نعم، الروایة مختصّة باستصحاب الطهارة دون غیرها، و لا یبعد عدم القول بالفصل بینها و بین غیرها ممّا یشکّ فی ارتفاعها بالرافع.

ترجمه

(اخبار خاصّه و اثبات استصحاب در موارد خاص)

اشاره

و چه‌بسا آن قاعده کلیه استصحاب بوسیله اخبار وارده در موارد خاصّه تأیید می‌شود:

۱- مثل: روایت عبد اللّه بن سنان

اشاره

، که در رابطه با کسی وارد شده است که لباسش را به کافر ذمی عاریه می‌دهد، درحالی‌که می‌داند که آن ذمی شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد، از امام علیه السّلام می‌پرسد: آیا (اکنون که لباس را به من برمی‌گرداند) بر من واجب است که آن را بشویم یا نه؟ امام علیه السّلام فرمودند: نه (و این حکم به عدم وجوب شستن را معلل ساختند به اینکه) روزی که لباس را به وی دادند پاک بود (یعنی لباس حالت سابق طهارت دارد) و اکنون تو یقین نداری که وی جامه را نجس کرده باشد (یعنی که شکّ لا حقّ داری).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۱

(دلالت حدیث بر استصحاب طهارت)

در این حدیث: دلالت روشنی وجود دارد بر اینکه علّت و دلیل بناگذاری طهارت و علّت بناگذاری بر عموم وجوب شستن آن، همان طهارت سابق لباس و عدم علم (این شخص) به از بین رفتن این طهارت است.

و اگر اسناد کلام امام روی قاعده طهارت بود، تعلیل حکم به طهارت سابق معنا نداشت، چونکه حکم (به طهارت) در قاعده طهارت (به ملاحظه حالت سابق نیست بلکه) مستند به خود عدم علم به طهارت و نجاست است (یعنی مربوط به مجرد شکّ در طهارت و نجاست است).

بله، این روایت اختصاص دارد به استصحاب طهارت، نه غیر آن (چون در کلام امام ۷ کبرای کلّی بیان نشده است گرچه به منزله بیان کبرای کلّی است) و لکن بعید نیست که از راه اجماع مرکب یا عدم قول به فصل (بدین معنا که کسی نیست که بگوید، در باب طهارت استصحاب جاری است ولی در ابواب دیگر جاری نیست)، در ابواب دیگر که در ارتفاعشان شکّ می‌شود هم جاری باشد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و ربّما یؤیّد ذلک بالاخبار الواردة فی الموارد الخاصة) چیست؟

این است که: چه‌بسا استصحاب به وسیله اخبار خاصی که هریک به باب خاصی اختصاص دارند در همان باب خاص تایید می‌شود و مورد اثبات قرار می‌گیرد برخلاف روایت هفت‌گانه‌ای که عام بودند و قاعده کلیه از آنها استفاده می‌شد و حجیّت استصحاب را علی الاطلاق و در همه ابواب فقه اثبات می‌کردند.

* اولین روایت از این روایات خاصّه کدام روایت است؟

روایت عبد اللّه بن سنان است که راوی در آن از امام علیه السّلام می‌پرسد: لباسم را به کافر ذمی عاریه داده‌ام، درحالی‌که می‌دانم او شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد.

آیا اکنون که لباس را به من برمی‌گرداند، شستن آن لباس بر من واجب است یا نه؟

حضرت فرمودند: نه، یعنی خیر شستن آن بر تو واجب نیست، سپس این حکم به عدم وجوب شستن را معلل ساختند به اینکه: روزی که لباس را به وی دادی پاک بود و اکنون تو یقین نداری که وی جامه را نجس کرده باشد. به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۲

۱- عبارت و هو طاهر یعنی لباست حالت سابقه طهارت دارد، و تو به این طهارت سابقه یقین داری.

۲- عبارت و لم تستیقن انّه نجّسه، یعنی تو شکّ لا حقّه داری.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این روایت ظهور در قاعده طهارت دارد یا که دلیل بر استصحاب طهارت است؟

* مقدمهٔ بفرمائید از حیث مناط و ورد چه نسبتی بین قاعده طهارت و قانون استصحاب وجود دارد؟

از حیث مناط نسبت میان آن دو تباین کلّی است، و لکن به لحاظ مورد عموم و خصوص مطلق‌اند. به عبارت دیگر:

۱- مناط استصحاب تنها و تنها، لحاظ حالت سابقه است و به لحاظ حالت سابقه است که حکم به استصحاب می‌شود و الّا با قطع نظر از حالت سابقه، استصحاب معنا ندارد.

۲- و امّا مناط در قاعده طهارت، صرف شکّ در طهارت و نجاست است با قطع نظر از حالت سابقه، چه حالت سابقه‌ای باشد و ملاحظه نشود و چه اصلا حالت سابقه‌ای وجود نداشته باشد.

و امّا به لحاظ مورد:

۱- استصحاب تنها در موردی جاری می‌شود که شکّ ما حالت سابقه یقین دارد و این حالت در حکم ملاحظه می‌شود.

۲- قانون طهارت در مورد یا مواردی جاری می‌شود که حالت سابقه یقینی باشد لکن نه به لحاظ آن حالت سابقه، بله صرفا به لحاظ شکّ در طهارت و نجاست و یا در موردی به کار می‌رود که اصلا حالت سابقه‌ای در کار نیست، بلکه ابتدا به ساکن شکّ در طهارت و نجاست داریم.

پس: هرجا و یا هر موردی که محل اجرای استصحاب است، محل اجرای قاعده طهارت نیز هست و لکن این‌گونه نیست که هرجا مورد و محل قاعده طهارت باشد، محل اجرای استصحاب نیز باشد.

حال: باتوجّه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به سؤال مزبور روشن می‌شود و آن اینکه: حدیث تنها مربوط به قاعده استصحاب است و ظهور در آن دارد. چرا؟

- زیرا امام علیه السّلام در مقام تعلیل فرموده است: چون قبلا یقین به طهارت داشتی و اکنون یقین به نجاست برای تو نیامده بلکه شکّ در بقاء و ارتفاع طهارت داری، پس غسل و شستن لازم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۳

نیست. و این امر از خصوصیات استصحاب است.

چرا؟ زیرا: در قاعده طهارت به مجرد شکّ حکم به طهارت سابق می‌شود و لذا اگر مراد امام علیه السّلام قاعده طهارت بود باید فی المثل بفرماید: لأنّک شاکا فی الطهارهٔ و النجاسهٔ.

پس: حدیث مزبور دلیل بر استصحاب است، آن‌هم در خصوص شکّ در رافع که مورد ادعای ماست، چرا که طهارت از اموری است که اقتضای بقاء دارد.

* چرا این حدیث تنها دلیل بر استصحاب طهارت است و مفید قاعده کلیه نیست؟

بخاطر اینکه کبری به صراحت در کلام امام علیه السّلام نیامده است، و قدر متیقّن همین مورد شکّ در بقاء طهارت است. البته می‌توان از راه اجماع مرکب یا عدم قول بالفصل، سایر موارد را نیز درست نمود.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: برخی استصحاب را در هیچ بابی از ابواب فقه جاری نمی‌کنند و برخی آن را در همه ابواب فقه حجیّت می‌دانند پس کسی نیست که بگوید استصحاب در باب طهارت جاری می‌شود و لکن در دیگر ابواب جاری نمی‌شود.

در نتیجه: اگر به حکم این حدیث حجیّت استصحاب در باب طهارت ثابت شود، پس به ضمیمه اجماع مرکب در سایر ابواب هم ثابت می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۴

متن

و مثل: قوله (ع) فی موثّقهٔ عمّار: «کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر»[۲۴۵]

بناء علی أنّه مسوق لبیان استمرار طهارهٔ کلّ شیء إلی أن یعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلی أن یعلم عدمها.

فالغایهٔ- و هی العلم بالقذارهٔ- علی الاوّل، غایهٔ للطهارهٔ رافعهٔ لاستمرارها، فکلّ شیء محکوم ظاهرا باستمرار طهارته إلی حصول العلم بالقذارهٔ، فغایهٔ الحکم غیر مذکورهٔ و لا مقصودهٔ.

و علی الثانی، غایهٔ للحکم بثبوتها، و الغایهٔ- و هی العلم بعدم الطهارهٔ- رافعهٔ للحکم، فکلّ شیء یستمرّ الحکم بطهارته إلی کذا، فإذا حصلت الغایهٔ انقطع الحکم بطهارته، لا نفسها.

الاصل فی ذلک: أنّ القضیّهٔ المغیّاهٔ- سواء کانت إخبارا عن الواقع و کانت الغایهٔ قیدا للمحمول، کما فی قولنا: الثوب طاهر إلی أن یلاقی نجسا، أم کانت ظاهریّهٔ مغیّاهٔ بالعلم بعدم المحمول، کما فی ما نحن فیه- قد یقصد المتکلّم مجرّد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا، من غیر ملاحظهٔ کونه مسبوقا بثبوته له، و قد یقصد المتکلّم به مجرّد الاستمرار، لا أصل الثبوت بحیث یکون أصل الثبوت مفروغا عنه. و الاوّل أعمّ من الثانی من حیث المورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۵

ترجمه

۲- موثقه عمّار

اشاره

و مثل این سخن امام علیه السّلام در موثقه عمّار است که می‌فرماید: هر چیزی پاک است تا اینکه قذارت یعنی نجاست آن معلوم شود (که این مطلب دلیل بر استصحاب است)، البته: بنا بر اینکه این حدیث سوق شده است؛ برای بیان (عمر، و) استمرار طهارت سابقه (و ثابت‌شده) هر چیزی تا اینکه علم به حدوث نجاست آن حاصل شود، و نه برای ثبوت (و یا اثبات حکم به) طهارت برای آن، و استمرار آن حکم تا اینکه عدم این طهارت معلوم شود.

پس غایت که همان علم به قذارت است:

۱- بنا بر معنای اوّل (یعنی استصحاب طهارت) غایت است برای خود طهارت ثابته و رافع و ازبین‌برنده استمرار این طهارت.

پس هر شیئی تا زمان علم به حصول نجاستش، ظاهرا محکوم به استمرار طهارت است در نتیجه غایتی (برای) حکم (به طهارت) در عبارت ذکر نشده و اصلا مورد نظر نمی‌باشد.

۲- و بنا بر معنای دوّم (که همان حکم به طهارت و یا اثبات آن است) غایت برای حکم به ثبوت (همان) طهارت است، و این غایت که همان علم به عدم طهارت است رافع و بردارنده حکم است. پس هر شیء (مشکوکی)، حکم به طهارتش استمرار دارد تا اینکه علم به قذارتش حاصل شود. و لذا وقتی علم به قذارت حاصل شود، حکم به طهارت آن شیء مشکوک هم قطع می‌شود (و عمرش به پایان می‌رسد) نه عمر خود طهارت.

(راز و رمز دو معنائی بودن برخی عبارات)

اصل و سرچشمه این (دو احتمال) در حدیث مزبور این است که: هر قضیه‌ای که دارای چنین غایتی می‌شود:

۱- چه خبردهنده از واقع باشد (مثل الثوب طاهر حتی ...) و چه غایت قید برای محمول باشد چنانکه در این کلام ما (که می گوئیم) الثوب طاهر الی ان یلاقی نجسا.

۲- و یا اینکه قضیه ظاهریه‌ای باشد (مثل: کلّ شیء طاهر و یا کلّ شیء حلال ...) که مغیّا شده است (و غایتش عبارتست از) علم به نابودی محمول (که همان طهارت و یا قذارت است)، چنانکه در ما نحن فیه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۶

۱- گاهی متکلّم، صرف ثبوت حکم برای موضوع را قصد می کند، یا ظاهرا (مثل کلّ شیء طاهر) و یا واقعا (مثل: زید رئیسکم ...) بدون اینکه حالت سابقه طهارت برای آن موضوع را ملاحظه کند (که این همان قاعده طهارت است).

۲- و گاهی متکلّم، مجرد استمرار (آن صفت ثابت‌شده) را از آن غایت قصد می کند و نه اصل ثبوت حکم (به طهارت) برای موضوع را، به نحوی که ثبوت الحکم مفروغ عنه یعنی مسلم است (که این همان استصحاب طهارت است).

و اولی (یعنی قاعده طهارت) از حیث مورد (و نه از حیث مناط) اعمّ است از دومی (که استصحاب طهارت) است، چرا که هرکجا که استصحاب طهارت جاری می‌شود، قاعده طهارت هم جاری می‌شود، و حال آنکه در بسیاری از موارد، قاعده طهارت جاری می‌شود و لکن استصحاب طهارت بخاطر نبودن حالت سابقه جاری نمی‌شود.

***

تشریح المسائل

* دومین روایتی که برای استصحاب بدان استدلال شده و در مورد خاص وارد گردیده کدام روایت است؟

روایت خاصه موثقه عمّار است که در این حدیث امام می‌فرماید: هر چیزی پاك است، تا اینکه علم پیدا کنی که آن چیز نجس است.

پس: این حدیث جمله خبریّه‌ای است که دارای غایت است و غایتش علم به قذارت است.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که در این روایت با این غایتی که وجود دارد دو جور معنا می‌شود:

۱- هر چیزی پاك است و این پاك بودن ادامه و استمرار دارد تا زمان علم به قذارت آن چیز.

۲- هر چیز مشکوکی محکوم به طهارت است، و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست ادامه دارد. حال:

- شیء، بنا بر معنای اوّل، مفروض الطهارهٔ فرض می‌شود تا زمانی که فرد علم به قذارت آن شیء پیدا کند، که این موسوم به طهارت است.

- شیء، بنا بر معنای دوّم، مفروض الطهارهٔ نیست، بلکه مشکوك الطهاره است و هر شیء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۷

مشکوکی محکوم به طهارت است و این حکم شارع به طهارت تا زمان علم به قذارت آن شیء ادامه دارد، که این موسوم به قاعده طهارت است.

* به عبارت دیگر در این روایت دو احتمال متصوّر است:

۱- اینکه مراد امام علیه السّلام این باشد که: (کل شیء که یقینیّ الطهارهٔ سابقا، طاهر، أی طهارته عند الشّك مستمرّ حتّی تعلم انّه قذّر). یعنی: هر چیزی که قبلا طهارت آن محرز و مسلّم بوده، در صورت شكّ در طهارت آن، طهارتش استمرار دارد تا زمانی که

علم به نجاست آن پیدا کنی.

بنابراین: تا زمانی که شما یقین به طهارت آن شیء دارید، واقعا طاهر است.

زمانی هم که در مورد طهارت آن به شکّ می‌افتید، باز هم طهارتش علی الظاهر ادامه دارد تا اینکه علم به قذارت آن پیدا کنید. که پس از علم به قذارت و نجاست آن دیگر حکم به طهارت آن نمی‌شود.

حال: براساس این احتمال، حدیث مزبور ظهور در استصحاب دارد و به درد آن می‌خورد.

چرا؟ زیرا:

اولاـ در استصحاب است که وقتی چیزی سابقا یقینی الطهارة بوده و بعدا مشکوك الطهاره می‌شود، حکم به بقاء و استمرار آن می‌کنیم.

ثانیا: غایت یعنی حتی تعلم انّه قذر، خود غایت برای استمرار طهارت آن است یعنی طهارتی که به عنوان یك صفت برای شیء ثابت شده است، همچنان ادامه دارد تا اینکه علم به قذارت آن پیدا شود.

به عبارت دیگر: غایت، غایت محمول یعنی طهارت است و نه غایت خود حکم به طهارت، چونکه غایت خود حکم به طهارت در کلام نیامده است و در این احتمال هم مراد نیست.

۲- اینکه مراد امام علیه السّلام این باشد که: کل شیء مشکوك طهارته و نجاسته، فهو محکوم شرعا بالطهارة ظاهرا حتی تعلم انّه قذر. یعنی: طهارت ظاهریه را برای آن شیء اثبات می‌کنیم و این اثبات طهارت و یا حکم است که تا زمان علم به قذارت ادامه دارد.

حال:

۱- براساس این احتمال روایت ظهور در قاعده الیقین دارد و به درد آن می‌خورد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد.

۲- غایت یعنی حتی تعلم انّه قذر نیز غایت برای حکم و اثبات است، یعنی این حکم به طهارت علی الظاهر تا مرحله علم به قذارت ادامه دارد و لکن غایت برای خود طهارت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۸

چونکه خود طهارت براساس این احتمال از اوّل مشکوك و غیر محرز بوده است و لذا نمی‌توان گفت که الآن هم استقرار دارد.

پس: غایت، غایت الحکم و الاثبات است و نه غایت الطهارة.

* مقدمهٔ بفرمائید احکام شرعیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- احکام ظاهریه ۲- احکام واقعیه

* مراد از احکام واقعیه چیست؟

احکامی هستند که در واقع و نفس الأمر برای اشیاء ثابت هستند و به لحاظ ذات و ماهیّت اشیاء و با قطع نظر از علم و جهل مکلّف برای آنها جعل و مقرر شده‌اند. مثل: الصلاة واجبة و یا الخمر حرام.

بنابراین: قضایایی که چنین احکامی را برای ما اثبات می‌کنند، قضایای واقعیه نامیده می‌شوند، چرا که مبیّن احکام واقعیه هستند.

* احکام ظاهریه چگونه احکامی هستند؟

احکامی هستند که ظاهرا و به لحاظ جهل مکلفین نسبت به حکم واقعی اشیاء، برای اشیاء جعل و اثبات می‌شوند.

فی المثل: اینکه در طهارت و نجاست فلان شیء شکّ می‌کنیم، و حکم می‌شود به طهارت آن در ظاهر، یك حکم ظاهری است.

بنابراین: قضایائی که مبیّن این‌گونه از احکام باشند، قضایای ظاهریه نامیده می‌شوند.

* قضایای شرعیّه به لحاظ غایت و عدم غایت بر چند قسم‌اند؟

بر دو دسته‌اند:

۱- برخی مغیّا به غایتی نیستند مثل: الخمر حرام و یا الغضب حرام.

۲- برخی هم مغیّا به غایتی می‌باشند که خود بر دو قسم‌اند: واقعیه و ظاهریه.

۱- قضایای واقعیه، مبیّن احکام واقعیه تا یک غایت مشخص و معینی هستند، مثل: الثوب طاهر الی ان یلاقی النّجس.

یعنی: طهارت ثوب در اسلام یک حکم واقعی اولی است لکن تا زمان ملاقات با نجس، امّا پس از ملاقات با نجس، متنجس شده و این خود نیز یک حکم واقعی است.

۲- قضایای ظاهریه، مبیّن احکام ظاهریه تا یک غایت مشخص و معینی هستند، مثل: کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر. و هکذا ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۹

* با توجّه به مقدماتی که گذشت غرض از (و الاصل فی ذلک: ...) چیست؟

این است که: هر قضیه خبریّه‌ای که دارای غایت یعنی حتی تعلم باشد، چه در مقام بیان حکم واقعی باشد و چه در مقام بیان حکم ظاهری باشد و چه اصلا در مقام بیان حکمی نباشد. بلکه در مقام بیان قیام زید و امارت عمر باشد، دارای چنین ظرفیتی هستند و این گنجایش و قابلیت را دارند که هریک از دو معنای مذکور از آنها اراده شود. و لذا:

۱- گاهی مراد متکلّم از کلامی که می گوید: صرفا اصل اثبات محمول برای موضوع است به نحوی که غایت این اثبات و یا این حکم که کار این متکلّم است باشد. اعمّ از اینکه این اثبات، اثبات واقعی باشد چنانکه در قضایای واقعیه چنین است و یا اینکه اثبات ظاهری باشد، چنانکه در حدیث مورد بحث ما ممکن است مراد از ان این باشد که: کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو محکوم شرعا بالطهارة ظاهرا الی ان یحصل العلم بالقذارة.

به عبارت دیگر: وقتی متکلّم حتی تعلم را می‌آورد مرادش این است که این اثبات محمول برای این موضوع که بعنوان یک حکم از من صادر شده و فعل من است تا زمان علم به قذارت این شیء پابرجا و مستمر است. براساس این احتمال، حدیث مذکور، ظهور در قاعده طهارت داشته و دلیل برآن می‌باشد.

۲- گاهی هم ممکن است مراد این متکلّم از کلامش اثبات استمرار محمول است، پس از فراغت از اصل ثبوت محمول برای موضوع، اعمّ از اینکه این قضیه از قضایای واقعیه باشد و یا ظاهریه، چنانکه در حدیث مورد بحث ما ممکن است این باشد که: کلّ شیء یقینیّ الطهارة سابقا، طاهر، ای مستمرّ الطهارة الی ان یحصل العلم بالقذارة.

به عبارت دیگر: غایت در این صورت غایت می‌شود برای محمول ثابت شده، یعنی این محمول و یا وصفی که برای موضوع ثابت شده است و سابقه ثبوتش را شما می‌دانید عمرش تا زمان حصول علم به قذارت شیء است.

براساس این احتمال حدیث مذکور ظهور در استصحاب داشته و دلیل برآن می‌باشد.

پس: هر جمله خبریّه‌ای که دارای موضوع، محمول و غایتی مثل حتی تعلم دارد ظرفیت و گنجایش دو جور معنا شدن را نیز دارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۹۰

متن

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنى الرواية:

إما أن يكون خصوص المعنى الثانی، و هو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلا على استصحاب الطهارة. لكنّه خلاف الظّاهر.

و إما خصوص المعنى الاوّل الاعمّ منه، و حينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة و إن شمل مورده؛ لأنّ الحكم فيما علم

طهارته و لم یعلم طرّ القذارة له لیس من حیث سبق الطهارة، بل باعتبار مجرّد کونه مشکوک الطهارة، فالرّوایة تفید قاعدة الطهارة حتی فی مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجری فی مسبوق النجاسة علی أقوی الوجهین الآتیین فی باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثمّ لا فرق فی مفاد الروایة، بین الموضوع الخارجی الذی یشکّ فی طهارته من حیث الشبهة فی حکم نوعه، و بین الموضوع الخارجی المشکوک طهارته من حیث اشتباه الموضوع الخارجی.

فعلم ممّا ذکرنا: انّه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین: من امتناع إرادة المعانی الثلاثة من الرّوایة[۲۴۶]- أعنی: قاعدة الطهارة فی الشبهة الحکمیّة، و فی الشبهة الموضوعیّة، و استصحاب الطهارة-؛ إذ لا مانع عن إرادة الجامع بین الاوّلین، أعنی: قاعدة الطهارة فی الشبهة الحکمیّة و الموضوعیّة.

نعم، إرادة القاعدة و الاستصحاب معا یوجب استعمال اللفظ فی معنیین؛ لما عرفت[۲۴۷] أنّ المقصود فی القاعدة مجرّد إثبات الطهارة فی المشکوک، و فی الاستصحاب خصوص إبقاءها فی معلوم الطهارة سابقا، و الجامع بینهما غیر موجود، فیلزم ما ذکرنا.

و الفرق بینهما ظاهر، نظیر الفرق بین قاعدة البراءة و استصحابها، و لا جامع بینهما.[۲۴۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۱

ترجمه

معنای موثّقه یا استصحاب و یا قاعده طهارت

اشاره

وقتی به این (دو احتمال در معنای حدیث و بیان منشا این دو احتمال) آگاه شدی می گوئیم:

معنای این روایت:

۱- یا فقط معنای دوّم می‌باشد که همان اراده بر بیان استمرار طهارت است، پس از ثبوت اصل طهارت و مفروغ عنه بودن آن، که در این صورت (و چنین معنایی)، روایت دلیلی بر استصحاب طهارت است و لکن این گونه معنا کردن خلاف ظاهر است (چرا که مراد از کل شیء طاهر در ظاهر حدیث، هر شیء مشکوک الطهارة و النجاسة است و نه هر شیء مسبوق به طهارت).

۲- و یا تنها معنای اوّل (یعنی قاعده طهارت) مراد است که (موردا) اعمّ از استصحاب طهارت است، که در این صورت دلالتی بر استصحاب طهارت در آن نمی‌باشد و لو شامل مورد استصحاب طهارت هم بشود (چرا که ملاک در قاعده طهارت شکّ است و لکن در استصحاب حالت سابقه) زیرا بنا بر قاعده طهارت، حکم در چیزی که طهارتش معلوم است و لکن عروض نجاست برآن معلوم نیست، از جهت طهارت سابقه‌اش نیست، بلکه صرفا به اعتبار مشکوک الطهاره بودن است.

پس این روایت مفید قاعده طهارت است، حتی در جائی که مسبوق به طهارت و یا مورد استصحاب طهارت) است، نه اینکه (دلیلی باشد بر) استصحاب طهارت.

بلکه بنا بر اقوای آن دو وجهی که در باب معارضه استصحاب با قاعده طهارت خواهد آمد، در مسبوق النجاسة هم این حدیث جاری می‌شود (مثلا یکی شیئی قبلا پاک بوده اکنون نمی‌دانیم که پاک است یا نجس لکن به لحاظ اینکه در طهارت و نجاست آن شکّ داریم می‌شود قاعده طهارت در آن جاری نمود، چرا که ملاحظه حالت سابقه در این قاعده ملاک نمی‌باشد، بلکه آنچه ملاک است، مجرد شکّ است).

سپس می‌فرماید: در مفاد این روایت فرقی بین آن موضوع خارجی که شکّ ما در طهارتش به جهت شکّ و شبهه (ما) در حکم نوع آن است، و بین آن موضوع خارجی جزئی مشکوک الطهاره که شکّ در طهارتش به جهت اشتباه در خود آن است نمی‌باشد.

(یعنی فرقی نمی‌کند که شما حدیث مزبور را حمل بر قاعده طهارت بکنید و یا بر استصحاب طهارت).

پس: از آنچه ما بیان کردیم روشن می‌شود که هیچ‌گونه دلیلی بر این مطلب صاحب قوانین که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۲

فرموده: اراده آن معانی سه‌گانه از روایت؛ یعنی قاعده طهارت در شبهه حکمیّه و قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه و استصحاب طهارت غیر ممکن است، وجود ندارد. چونکه مانعی از اراده قدر جامعی میان دوتای اولی یعنی قاعده طهارت در شبهه حکمیّه بر قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه وجود ندارد (و آن‌قدر جامع همان شیئی است که مشکوک الطهارة و النجاسة است).

(اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب با هم از موثّقه ممکن نیست)

بله، اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب هر دو با هم از عبارت، موجب استعمال لفظ (واحد) در اکثر از معنای واحد می‌شود. (چرا؟) زیرا متوجه شدید که مقصود در قاعده طهارت، صرف اثبات طهارت است در مشکوک و لکن مقصود در قاعده استصحاب تنها ابقاء طهارت (سابق) است، در اشیائی که سابقه طهارتشان معلوم است، و جامعی میان این دو مقصود متباین وجود ندارد، پس لازم می‌آید استفاده یک لفظ در اکثر از معنای واحد.

پس فرق بین این دو قاعده روشن است، مثل فرق میان قاعده برائت و استصحاب برائت که جامعی بین آنها وجود ندارد (چرا که در برائت اشتغال مجرد شکّ ملاک است و حال آنکه در استصحاب برائت ملاحظه عدم تکلیف در سابق ملاک است).

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (اذا عرفت هذا فنقول ...) چیست؟

این است که پس از اینکه با دو احتمال در معنای حدیث و منشا این دو احتمال آشنا شدید نوبت می‌رسد به بیان قول حقّ و تعیین یکی از دو احتمال مذکور، و لذا می‌گوئیم: بطور کلّی سه احتمال در حدیث شریف وجود دارد:

۱- اینکه از حدیث شریف هم قاعده طهارت اراده و استفاده می‌شود، هم قاعده استصحاب.

۲- اینکه خصوص قانون استصحاب طهارت از حدیث اراده شود.

۳- اینکه خصوص قاعده طهارت مراد حدیث باشد.

* آیا احتمال اوّل یعنی اراده هم‌زمان قاعده طهارت و قانون استصحاب از حدیث شریف ممکن است؟

خیر، زیرا اراده هر دو قاعده بطور هم‌زمان از حدیث مبتنی بر احد الامرین علی سبیل منع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۳

الخلوّ است که هیچ‌کدام مورد قبول نیست.

۱- اینکه بگوئیم: استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد جایز است تا بشود هر دو معنا را اراده نمود و لکن چنین استعمالی محال است.

۲- اینکه بگوئیم: میان این دو قاعده قدر جامعی وجود دارد که کلام در ان قدر جامع استعمال شده و آن قدر جامع قابل انطباق بر هریک از این دو قاعده می‌باشد، و لکن قبلا بیان شد که این دو قاعده به لحاظ ملاک متباینین‌اند و لو موردا اعمّ و اخصّ باشند و دو معنای متباین را نمی‌شود با یک لفظ اراده نمود چرا که باز استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است و لذا قدر جامعی بین این دو وجود ندارد و این احتمال باطل است.

* آیا احتمال دوّم یعنی اراده خصوص قانون استصحاب از حدیث شریف ممکن است؟

خیر، این نیز خلاف ظاهر است. چونکه آنچه از اطلاق جملات خبریه به ذهن تبادر می‌کند، اصل ثبوت محمول برای موضوع است و نه استمرار آن، چرا که بیان استمرار نیاز به بیان زائد دارد و لیس فلیس. پس این احتمال هم باطل است.

بنابراین احتمال سوّم که مراد حدیث خصوص قاعده طهارت باشد تعین پیدا می‌کند و لذا ربطی به استصحاب ندارد حتی در مواردی که شیء مسبوق الطهارة باشد.

* پس غرض از (بل تجری فی مسبوق النجاسة علی اقوی و الوجهین ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: آیا در مواردی که چیزی حالت سابقه نجاست دارد و اکنون ما شکّ در بقاء نجاست آن چیزی داریم و چنین موردی مجرای استصحاب است، اساسا قاعده طهارت مجری دارد یا نه؟

۱- برخی از جمله صاحب ریاض مدّعی شده‌اند که چنین موردی تخصصا و موضوعا از تحت قاعده طهارت بیرون است.

۲- لکن به نظر شیخ قول حقّ این است که: در چنین مواردی نیز قاعده طهارت مجرا داشته و قابل جریان است و لکن قانون استصحاب نجاست، عند المعارضه بر آن مقدم می‌شود.

البته ادلّه هریک از این دو قول پس از ذکر تنبیهات استصحاب در بیان تعارض استصحاب با سایر قواعد خواهد آمد.

علی‌ایّ‌حال: قاعده طهارت به لحاظ مورد و مجری دامنه‌ای وسیع‌تر از استصحاب دارد.

* مقدمهٔ در تبیین شبهه در حکم کلّی و جزئی و در شبهه در موضوع کلّی و جزئی مثال بزنید؟

۱- شبهه در حکم کلّی مثل اینکه ما ندانیم که آیا غنا در اسلام حرام است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۴

۲- شبهه در حکم جزئی مثل اینکه ما ندانیم که آیا این مایع که در اختیار ماست حلال است یا حرام؟

۳- شبهه در موضوع کلّی مثل اینکه ما نمی‌دانیم که بطور کلّی آیا مدفوع و یا به تعبیر دیگر فضله پرندگان حرام گوشت پاک است یا نجس؟

۴- شبهه در موضوع جزئی خارجی مثل اینکه ما نمی‌دانیم این مایع خارجی خلّ است یا خمر؟ و یا بول است یا آب ...؟ که در نتیجه نمی‌دانیم پاک است یا نجس؟

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد شیخ از (ثمّ لا فرق فی مفاد الرّوایة ...) چیست؟

این است که: حدیث کلّ شیء طاهر و یا کلّ شیء حلال در تمام موارد مذکور جاری بوده و دلالت دارند بر حلیّت و طهارت در همه صور مزبور اعمّ از اینکه شبهه حکمیّه باشد و یا موضوعیّه و لذا اختصاصی به شبهات موضوعیّه ندارند.

* اگر کسی اشکال کند که این استعمال لفظ است در بیشتر از معنای واحد، که جایز نیست چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیّه قدر جامع وجود دارد و کلام در آن استعمال شده است و آن‌قدر جامع عبارتست از: شیء مشکوک الطهارة و النجاسة، اعمّ از اینکه این شیء کلّی باشد چنانکه در شبهات حکمیّه چنین است و یا جزئی باشد، چنانکه در موضوعات خارجیه و یا احکام جزئیّه چنین است.

حال: لفظ کلّ شیء در این معنای اعمّ استعمال شده و قابل انطباق بر هریک از مصادیق آن می‌باشد و مانعی در کار نیست.

* پس مراد از (فعلم مما ذکرنا: انّه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین: ...) چیست؟

پاسخ مرحوم شیخ است به کلام میرزای قمی که در کتاب قوانین پس از بحث مفصّل راجع به قاعده طهارت در شبهات حکمیّه و موضوعیّه و استصحاب طهارت و مشخص کردن مناطها می‌گوید: مراد از حدیث کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر، خصوص قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه است. و لذا شیخ می‌فرماید: از آنچه ما ذکر نمودیم، روشن می‌شود که اراده قاعده طهارت از حدیث چه در شبهه موضوعیّه و چه در شبهه حکمیّه بلامانع است. چرا؟ زیرا قدر جامع دارند و کلام در آن‌قدر جامع استعمال می‌شود و لکن

اراده قاعده طهارت و استصحاب طهارت هر دو ممنوع است، چرا که قدر جامع ندارند مثل قاعده برائت با استصحاب برائت که در احکام تکلیفیه فاقد قدر جامع‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۵

متن

و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین،[۲۴۹] فزعم جواز إرادة القاعدة و الاستصحاب معا، و أنکر ذلک علی صاحب القوانین فقال: إنّ الروایة تدلّ علی أصلین.

أحدهما: أنّ الحکم الاوّلی للاشیاء ظاهرا هی الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، و هذا لا تعلّق له بمسألة الاستصحاب.

الثانی: أنّ هذا الحکم مستمرّ إلی زمن العلم بالنجاسة، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئیّاته،[۲۵۰] انتهی.

أقول: لیت شعری ما المشار إلیه بقوله: «هذا الحکم مستمرّ إلی زمن العلم بالنّجاسة»؟

فإن کان هو الحکم المستفاد من الاصل الاوّلی، فلیس استمراره ظاهرا و لا واقعا مغیّا بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمرّ إلی زمن نسخ هذا الحکم فی الشریعة، مع أنّ قوله: «حتی تعلم» إذا جعل من توابع الحکم الاوّل الذی هو الموضوع للحکم الثانی، فمن أین یصیر الثانی مغیّا به؟! إذ لا یعقل کون شیء فی استعمال واحد غایة لحکم و لحکم آخر یکون الحکم الاوّل المغیّا موضوعا له.

و إن کان هو الحکم الواقعیّ المعلوم- یعنی أنّ الطهارة إذا ثبتت واقعا فی زمان، فهو مستمرّ فی الظاهر إلی زمن العلم بالنّجاسة- فیکون الکلام مسوقا لبیان الاستمرار الظاهریّ فیما علم ثبوت الطهارة له واقعا فی زمان، فأین هذا من بیان قاعدة الطهارة من حیث هی للشیء المشکوک من حیث هو مشکوک؟!

و منشأ الاشتباه فی هذا المقام: ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب، فیتخیّل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۶

أنّ الرّوایة تدلّ علی الاستصحاب، و قد عرفت:

أنّ دلالة الروایة علی طهارة مستصحب الطهارة غیر دلالتها علی اعتبار استصحاب الطهارة، و الّا فقد أشرنا إلی أنّ القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أیضا، کما سیجیء.

و نظیر ذلک ما صنعه صاحب الوافیة؛ حیث ذکر روایات «أصالة الحلّ» الواردة فی مشتبه الحکم أو الموضوع فی هذا المقام.[۲۵۱]

ثمّ علی هذا، کان ینبغی ذکر أدلّة أصالة البراءة؛ لأنّها أیضا متصادقة مع الاستصحاب من حیث المورد.

ترجمه

کلام صاحب فصول در دلالت حدیث بر هر دو قاعده

اشاره

این نکته (که این دو قاعده ملاکا متباینین هستند) بر برخی از معاصرین ما یعنی فاضل نراقی صاحب فصول، مخفی مانده است که در نتیجه گمان به جواز قاعده طهارت و قاعده استصحاب هر دو با هم از حدیث برده‌اند. و لذا در رابطه با این مطلب به صاحب قوانین اعتراض کرده می‌گوید:

این دو روایت بر دو اصل و قاعده دلالت دارد:

۱- یکی از این دو اصل این است که: حکم اولی (یعنی حکمی که به صرف شکّ پیدا می‌شود)

برای اشیاء در صورت عدم علم به نجاست آنها، علی الظاهر، نجاست است، و این (که همان قاعده طهارت است) ربطی به مسأله استصحاب (و ملاحظه حالت سابقه) ندارد.

۲-اصل دیگر اینکه این حکم (به طهارت) ادامه دارد تا زمان علم به نجاست (شیء مشکوک الطهارة)، و این استمرار داشتن مربوط به استصحاب و مصادیق آن است.

(مناقشه شیخ (ره) در کلام صاحب فصول)

اشاره

می گویم: ای کاش می‌فهمیدم که مشار الیه هذا در این کلامش که می گوید: هذا الحکم مستمر الی ... چیست؟ و لذا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۷

۱-اگر این مشار الیه همان حکمی است که از اصل اولی استفاده می‌شود (یعنی طهارت اشیاء تا زمان علم به قذارتشان)، استمرار این حکم، نه ظاهرا و نه واقعا، محدود به زمان علم به نجاست نیست، بلکه قانونی (شرعی) است که تا زمان نسخ آن، اگر قرار است که نسخ بشود) از جانب شارع، ادامه و استمرار دارد.

مضافا بر اینکه این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: حتی تعلم ... وقتی از توابع حکم اولی (که صغری می‌باشد) و موضوع است برای حکم دوّم (یعنی جمله کبری) چگونه حکم دوّم (یعنی استصحاب طهارت) مغیّا می‌شود به همین غایت (که غایت است برای موضوع یعنی قاعده طهارت) زیرا: معقول نیست که یک شیء در یک استعمال، غایت برای دو حکم باشد، که حکم اولی (یعنی قاعده طهارت) که خود مغیّا شده است به این غایت، موضوع (واقع‌شده) برای آن ب دوّم (یعنی استصحاب طهارت).

۲-و چنانچه مشار الیه هذا (قاعده طهارت نباشد، بلکه) همان حکم واقعی معلوم است، بدین معنا که اگر طهارت (برای یک شیئی) در یک زمانی، واقعا ثابت شد (و سپس در آن شکّ کردی) آن طهارت واقعیه استمرار دارد (یعنی استصحاب می‌شود) تا زمان علم به نجاست آن، پس در این صورت: این کلام سوق داده شده است برای بیان استمرار ظاهری (که همان استصحاب است) در اموری که ثبوت طهارت برای آنها در یک زمانی معلوم است.

بنابراین: این معنا (که مراد طهارت واقعیه برای اشیاء مسلّمه است) چه ربطی دارد به بیان اصل قاعده طهارت (ظاهریه) از آن جهت که برای اشیاء مشکوکه است از آن جهت که مشکوک‌اند؟

(منشا اشتباه مذکور)

سرچشمه اشتباه در این مورد، لحاظ عمومیت قاعده طهارت است، نسبت به مورد استصحاب.

در نتیجه خیال شده است که این روایت، دلالت دارد بر استصحاب طهارت، و حال آنکه دانستید که: دلالت این روایت بر طهارت مستصحب الطهاره، غیر از دلالت آن بر اعتبار استصحاب طهارت است و الّا (اگر عینیت و یا استلزامی در کار بود، باید دلالت این حدیث بر طهارت مستصحب النجاسهٔ نیز عین دلالت آن بر اعتبار استصحاب نجاست و یا مستلزم آن می‌بود) و لکن ما قبلا اشاره کردیم که قاعده طهارت شامل مستصحب النجاسهٔ می‌شود، ولی قاعده طهارت در مستصحب النجاسهٔ، غیر از استصحاب نجاست است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۸

و مشابه این اشتباه، اشتباهی است که فاضل تونی صاحب وافیه مرتکب شده است، آنجا که روایات اصالهٔ الحلّ را که در شبهات حکمیّه و یا موضوعیّه در این باب (یعنی باب استصحاب) وارد شده‌اند، ذکر می کند.

بنابراین: ذکر ادله اصالهٔ البراءهٔ نیز در اینجا شایسته و سزاوار بود، چرا که ادلّه اصالهٔ البراءهٔ نیز از حیث مورد تصادق دارند با استصحاب البراءهٔ.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین ...) چیست؟

این است که مرحوم نراقی که از معاصرین شیخ انصاری (ره) می‌باشد در این مسئله از یک نکته اساسی غفلت کرده و لذا متوجه نشده است که برداشت هم‌زمان قانون استصحاب طهارت و قاعده طهارت از حدیث کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر باطل است.

* ادعای جناب فاضل چیست؟

این است که: این روایت بر دو اصل و قاعده دلالت دارد: یکی استصحاب طهارت، یکی هم قاعده طهارت.

* دلیل ایشان چیست؟

۱- این است که: فراز اوّل حدیث یعنی کلّ شیء طاهر، دلالت دارد بر حکم اولی، یعنی حکمی که به صرف شکّ پیدا می‌شود. و لذا می گوید: حکم اولی اشیاء به هنگام شکّ در طهارت و نجاست آنها و نداشتن علم به طهارت و نجاست واقعی، علی الظاهر، طهارت است.

به عبارت دیگر کلّ شیء طاهر، یعنی: کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته، طاهر، ای محکوم شرعا بالطهارة ظاهرا. به عبارت ساده‌تر: هر شیئی که شما شکّ دارید که آیا پاک است یا نجس، شرعا تا زمان علم به قذارتش محکوم به طهارت است.

مفهوم آن این است که: وقتی شکّ تو در اثر علم به قذارت آن شیء برطرف شد، حکم به طهارت آن‌هم، عمرش به پایان می‌رسد. این همان قاعده طهارت است که بخاطر عدم لحاظ حالت سابقه در ان ربطی به استصحاب ندارد.

۲- اینکه فراز پایانی حدیث، یعنی: حتی تعلم انّه قذر، نیز دلالت دارد بر اینکه: هذا الحکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۹۹

یعنی این حکم به طهارت و یا به تعبیر دیگر این محمول ثابت شده بر موضوع تا زمان علم به قذارت استمرار دارد.

این استمرار داشتن مربوط به استصحاب و مصداقی از مصادیق آن است.

پس: این روایت به درد هر دو باب می‌خورد: قاعده طهارت در مورد خودش، و قاعده استصحاب در مورد خودش.

* مراد شیخ از (اقول: لیت شعری ما المشار الیه بقوله: ...) چیست؟

می‌فرماید: ای کاش می‌دانستم که مشار الیه کلمه (هذا) در بند اوّل عبارت جناب فاضل چیست؟

* نظر خود جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: دو احتمال در آن متصوّر است که به هر دو احتمال هم ایراد وارد است:

۱- اینکه مشار الیه هذا، همان حکمی باشد که از اصل اوّل ایشان برداشت می‌شود و آن این بود که: کلّ شیء مشکوک الطهارة و النجاسة طاهر ظاهرا، الی ان یحصل العلم بقذارته.

یعنی این حکم استمرار دارد تا زمان علم به قذارت.

اگر مراد جناب نراقی این باشد دو ایراد عمده برآن وارد است: یک ایراد این است که: کلّ شیء طاهر ... یک قانونی است که توسط شارع اسلام جعل شده و یک قانون تشریعی است که ا لی الابد استمرار دارد. چرا که حلال محمّد حلال الی یوم القیامة، و حرامه حرام الی یوم القیامة.

پس: قاعده طهارت مغیا به این غایت است، نه مغیّا به غایت علم به قذارت، حال شما چطور می‌فرمائید هذا الحکم مستمر تا زمان علم به قذارت.

بله، مصداق طهارت شیء مشکوک تا زمان علم به قذارتش ادامه دارد بدین معنا که با علم به قذارتش، عمر طهارتش نیز به پایان می‌رسد، و این فرق می‌کند با حکم کلّی شرعی. به عبارت دیگر: پس از علم به قذارت و نجاست در حقّ شخص مکلّف، قاعده طهارت دیگر جاری نیست چرا که موضوع ندارد، بخاطر اینکه موضوعش شکّ بود که با آمدن علم از بین می‌رود، و لکن عمر قانون کلّی محدود به این حد نیست.

به عبارت دیگر: اگر این قانون کلّی در زمان دیگری و یا در جای دیگری موضوع پیدا کند، در آنجا جاری می‌شود.

ایراد دیگر به مراد و مقصود شما این است که: این احتمال مستلزم تقدم شیء علی نفسه می‌باشد که این مستلزم احتمال نقیضین است و اجتماع نقیضین هم باطل است. به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۰

اولا: در کلام شما یک صغری وجود دارد و یک کبری، بدین صورت که:

۱- کلّ شیء طاهر، تقدیرش چنین است که:

- کلّ شیء مشکوک بالطهارة و النجاسة، محکوم بالطهارة الی زمن العلم بالقذارة. (صغری)

- و الحکم بطهارة شیء مشکوک الی زمن العلم بالقذارة، مستمرّ الی زمن العلم بالقذارة.

(کبری).

شما اصل اوّل یعنی قاعده طهارت را از کلام امام علیه السّلام استفاده کردید، سپس همان حکم اوّل و یا قاعده طهارت را با همان قید، (حتی تعلم انّه قذره)، موضوع قرار دادید برای حکم دوّم که مستمرّ است و دوباره محمول یعنی مستمرّ را در این حکم دوّم مغیّا کردید به همین حتی تعلم انّه قذره.

بنابراین:

۱- شیء واحدی به نام حتی تعلم، هم غایت شده برای حکم اوّل که طهارت ظاهریه است و هم غایت شده برای حکم ثانی که استمرار همان طهارت ظاهریه است.

۲- حکم اوّل یعین صغری، موضوع قرار گرفته برای مجموع کبری. و لذا: حتی تعلم هم در موضوع اخذ شده است، هم در محمول.

پس: چیزی که غایت محمول است، بر محمول مقدم شده است، چرا که در رتبه موضوع اخذ شده است، درحالی‌که موضوع طبعا و رتبة بر محمول مقدم است.

به عبارت ساده‌تر: حتّی تعلم در موضوع اخذ شده درحالی‌که موضوع رتبة مقدم بر محمول است، در محمول اخذ شده، درحالی‌که محمول رتبة مؤخر است.

پس: شیء واحد باید در ان واحد، هم مقدم باشد، هم مؤخر، در نتیجه تقدم شیء بر نفس خودش پیش می‌آید و این باطل است.

۲- و امّا احتمال دوّم این است که مشار الیه هذا، آن حکم مذکور در اصل اوّل که به شکل قاعده طهارت بیان شده نباشد، بلکه اموری باشد که سابقا و فی الواقع پاک بوده‌اند و به تعبیر دیگر حکمی به نام طهارت در واقع برای شیئی ثابت شده است و ما هم به آن یقین داریم، چنین حکمی علی الظاهر تا زمان علم به قذارت مستمرّ است.

اگر مراد شما این باشد، حدیث شریف سوق‌داده‌شده برای بیان قاعده استصحاب و ربطی به قاعده طهارت در شیئی مشکوک من حیث هو مشکوک یعنی بدون ملاحظه حالت سابقه ندارد.

تا اینکه دلیل آن اصل هم باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۱

بنابراین: جناب نراقی به هر نحو که احتمالات را بررسی کنیم، استفاده هر دو قاعده از این روایت ناتمام است.

* غرض از (و منشا الاشتباه فی هذا المقام: ...) چیست؟

این است که ایشان به لحاظ اینکه قاعده طهارت از نظر مورد اعمّ از استصحاب است، بدین معنا که حتی در مواردی هم که شکّ ما حالت سابقه دارد و در اصطلاح مستصحب الطهاره است جاری می‌شود، خیال کرده است که علاوه بر قاعده طهارت، قاعده استصحاب نیز برداشت می‌شود.

به عبارت دیگر: جناب نراقی دیده است که قاعده طهارت موردا اعمّ از قاعده استصحاب است و چه‌بسا می‌توان در برخی موارد که قاعده طهارت اجرا می‌شود، قاعده استصحاب هم جاری نمود و لکن به این نکته توجّه نکرده‌اند که این دو قاعده مناطا و به لحاظ ملاک کاملا متباین‌اند، و قدر جامعی هم بین این دو قاعده وجود ندارد.

* پس غرض از (و قد عرفت: انّ دلالهٔ الروایهٔ علی طهارهٔ مستصحب الطهاره ...) چیست؟

این است که: باتوجّه به مباحثی که گذشت متوجه شدید که روایت کلّ شیء طاهر: هم در استصحاب طهارت جاری می‌شود، و هم در مستصحب الطهاره که طهارت مشکوک که حالت سابقه یقینی دارد اجری می‌شود. و لکن باید بدانید که دلالت روایت بر مستصحب الطهارهٔ غیر از دلالت آن بر حجیّت استصحاب طهارت است.

به عبارت دیگر: در دلالت روایت بر استصحاب طهارت و مستصحب الطهارهٔ، استلزام و یا عینیتی وجود ندارد. بخاطر اینکه اگر عینیت و یا استلزامی در کار بود، باید می‌گفتیم که: دلالت این روایت بر طهارت مستصحب النجاسهٔ نیز عین دلالت آن بر استصحاب نجاست و یا مستلزم آن است، و حال آنکه احدی به این مطلب قائل نیست.

به عبارت دیگر: جناب نراقی شما باید بدانید که اجرای قاعده طهارت در مستصحب الطهاره، غیر از اجرای آن در استصحاب طهارت است، یعنی وقتی شما قاعده طهارت را اجرا می‌کنید بدین معناست که:

چیزی قبلا پاک بوده است و لکن الآن نمی‌دانید پاک است یا نه؟ و لکن می‌دانید که حالت سابقه‌اش طهارت است، این را می‌گویند مستصحب الطهاره.

در اینجا قاعده طهارت تنها و به صرف شکّ در طهارت و نجاست این شیء و نه به لحاظ حالت سابقه طهارت آن، اجرا می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۲

این می‌شود قاعده طهارت در مستصحب الطهاره و نه استصحاب الطهارهٔ.

به عبارت دیگر: ملاک در استصحاب طهارت ملاحظه حالت سابقه است و لکن ملاک در قاعده طهارت صرفا شکّ در طهارت و نجاست است.

بله، قبلا گفته شد که ممکن است ما قاعده طهارت را در مستصحب النجاسهٔ هم جاری کنیم و فی المثل بگوئیم: این شیء قبلا نجس بود، اکنون نمی‌دانیم که پاک است یا نجس، قاعده طهارت را در اینجا جاری کرده می‌گوئیم: ان‌شاءالله که پاک است. لکن نه به لحاظ حالت سابقه، بلکه به لحاظ شکّ در طهارت و نجاست آن.

پس: یجری قاعدهٔ الطهارهٔ فی مستصحب الطهارهٔ و یا فی مستصحب النجاسهٔ و لکن این غیر از استصحاب طهارت است که ما به لحاظ حالت سابقه، طهارت شیء را استصحاب می‌کنیم و نه به لحاظ شکّ.

* جناب شیخ حال که بنا شد یکی از این دو قاعده از روایت استفاده شود، به نظر حضرت‌عالی بهتر است کدام یک از این دو قاعده را از آن استفاده کنیم؟

به نظر ما صلاح این است که قاعده طهارت از آن استفاده شود و نه استصحاب طهارت چونکه قضیه کلّی شیء طاهر، را پیش هرکسی که ببریم این‌گونه معنا می‌کند که: طهارت برای شیء مشکوک ثابت است، نه اینکه طهارت ثابته برای شیء مشکوک ثابت باشد. چرا که ثبوت الطهارهٔ غیر از طهارهٔ الثابتهٔ است.

به عبارت دیگر: این قضیه یک قضیه خبریّه است و قضیه خبریّه، خبر می‌دهد از ثبوت محمول برای موضوع.

* پس مراد از (نظیر ذلک ...) چیست؟

اشاره به سومین خبر از روایات خاصّه، یعنی خبر حلیّت است که می‌فرماید: کلّ شیء حلال حتی تعرف انّه حرام بعینه.

باید توجّه نمود که در این حدیث نیز، جملات مغیات به غایتی هستند، و ظرفیت همان دو احتمال و یا به تعبیر دیگر دو قاعدهٔ الحلیه و استصحاب الحلیه را دارند. چرا؟ زیرا:

۱- می‌توان گفت این حدیث شریف برای بیان استمرار حلیّت ثابته است. یعنی بیان می‌کند که چیزهائی که قبلا حلیتشان ثابت شده است، این حلیّت تا زمان علم به حرمت استمرار دارد، که این می‌شود همان استصحاب الحلیه.

۲- و می‌توان گفت که مراد این حدیث شریف، حلیّت ثابت شده برای شیء نیست، بلکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۳

مرادش بیان ثبوت الحلیه و استمرار این ثبوت الحلیه و یا حکم به ثبوت حلیّت است برای اشیاء مشکوک که تا زمان علم به حرمت. که این می‌شود قاعده حلیّت.

البته در معنای اوّل یعنی استصحاب حلیّت، لحاظ حالت سابقه ملاک است و لکن در معنای دوّم یعنی قاعده حلیّت مجرد شکّ در حلیّت و حرمت شیء.

نکته قابل توجّه اینکه: در اینجا نیز قاعده حلیّت به لحاظ مورد اعمّ است از استصحاب حلیّت، بدین معنا که هرکجا استصحاب حلیّت جاری شود، قاعده حلیّت هم اجرا می‌شود، و لکن معلوم نیست که هرکجا قاعده حلیّت اجری شد، استصحاب حلیّت نیز اجرا شود.

فی المثل می‌گوئیم: عصیر عنبی قبل از اینکه به جوش بیاید حلال بود، حال که به جوش آمده نمی‌دانم که حرام شده یا نه؟ در اینجا هم می‌توان استصحاب حلیّت جاری نمود، هم قاعده حلیّت.

امّا اگر گفتیم که لحم الحمیر در اسلام حرام است یا حلال؟ دیگر نمی‌شود استصحاب الحلیه جاری نمود و لکن می‌توان قاعده حلیّت را جاری کرد.

علی‌ایّ‌حال: منشا هر دو احتمال نیز همان است که در حدیث قبلی گفته آمد و عقیده شیخ نیز برآن است که این حدیث نیز دلیل بر اصالهٔ الحلیه است و ربطی به قانون استصحاب حلیّت ندارد. منتهی به جای فاضل نراقی (ره) در این خبر و یا اخبار عقیده فاضل تونی مطرح است که همان قاعده مرحوم نراقی است و پاسخ ما به ایشان نیز این است که: از اخبار حلیّت یک اصل یعنی اصالهٔ الحلیه و یا به تعبیر دیگر قاعدهٔ الحلیه استفاده می‌شود.

* پس غرض شیخ از (ثم علی هذا، کان ینبغی ذکر ادلهٔ اصالهٔ البراءهٔ ...) چیست؟

این است که نظیر همین حرفهائی را که زده شد می‌توان در ادلّه و اخبار برائت گفت مثل: کل شیء مطلق حتی یردد فیه نهی او امر. و یا الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون ... و هکذا.

حال تمام آنچه در حدیث حلیّت و طهارت گفته شد در اینجا نیز گفته می‌شود، با این تفاوت که:

۱- در اخبار طهارت سخن از قاعده طهارت و استصحاب آن بود.

۲- در اخبار حلیّت، سخن از قاعده حلیّت استصحاب آن بود، که مربوط به احکام تکلیفیه است.

۳- در اخبار برائت سخن از اصل برائت و استصحاب آن است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۴

متن

فالتحقيق: أنّ الاستصحاب- من حيث هو- مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، و الحلّ، و الطهارة، و إن تصادقت مواردها.
فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ المتعيّن حمل الرّواية المذكورة على احد المعنيين، و الظاهر إرادة القاعدة- نظير قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال»[۲۵۲]-؛ لانّ حمله على الاستصحاب و حمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملة الخبريّة إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره فی مورد الفراغ عن ثبوت أصله.
نعم، قوله: «حتى تعلم» يدلّ على استمرار المغيّا، لكن المغيّا به الحكم بالطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهری مستمرّ له إلى كذا لا أنّ الطهارة الواقعيّة المفروغ عنها مستمرّة ظاهرا إلى زمن العلم.

ترجمه

حاصل و نتیجه بحث

اشاره

پس تحقیق مطلب این شد که: استصحاب از آن جهت که استصحاب است (و حالت سابقه در آن لحاظ می‌شود) مخالف با قواعد سه‌گانه، یعنی قاعدهٔ البراءة، قاعدهٔ الحلیه و قاعدهٔ الطهارة است (یعنی ملاکا با آنها تباین کلّی دارد)، گرچه به لحاظ موارد تصادق دارد.

(ظاهرا مراد از حدیث، قاعده طهارت است)

از تمام آنچه که ما گفتیم ثابت شد که آنچه متعین است حمل این روایت مذکوره است بر یکی از آن دو معنا، که ظاهرا مراد قاعده طهارت است مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: هر چیزی برای تو حلال است (تا اینکه علم به حرمت آن چیز پیدا کنی) چرا؟ زیرا حمل این روایت بر
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۵
استصحاب و به تعبیر دیگر حمل این کلام بر اراده کردن خصوص استمرار در چیزی که طهارت قبلی‌اش معلوم است، خلاف ظاهر است، زیرا ظهور یک جمله خبریّه، اثبات محمول است برای موضوع، و نه اثبات استمرار.
بله، قول امام علیه السّلام یعنی حتی تعلم، دلالت دارد بر استمرار مغیّا، لکن آنچه مغیّا به حکم طهارت است، یعنی این حکم ظاهری استمرار دارد ظاهرا تا زمان علم به قذارت. (یعنی این غایت الحکم و اثبات الطهارة او الحلیه است) نه خود طهارت واقعیه که طهارتش ثابت شده است، استمرار دارد ظاهرا تا زمان علم به قذارت.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (فالتحقیق ...) چیست؟
آخرین بیان جناب شیخ است در این مسئله مبنی بر اینکه: قاعده استصحاب در هریک از اخبار طهارت و اخبار حلیّت و اخبار برائت به لحاظ ملاک و مناط با قواعد ثلاثه یعنی قاعده طهارت و قاعده حلیّت و اصل برائت یا قاعده اشتغال تباین کلّی دارد و لکن به لحاظ مورد رابطه آنها عام و خاص است، و لذا: اراده کردن دو قانون از هریک از احادیث مذکور صحیح نمی‌باشد.
بنابراین: حمل بر یکی از دو قاعده تعیّن پیدا می‌کند، که به عقیده ما حمل اخبار طهارت بر قاعده طهارت و اخبار حلیّت بر قاعده

حلیّت و اخبار برائت بر اصل برائت، بر حمل هریک از این اخبار بر استصحاب، اولویت دارد. چرا؟ زیرا که ظاهر جملات خبریّه اثبات اصل محمول از برای موضوع است، و نه اثبات استمرار محمول برای موضوع پس از فراغت از اصل ثبوت، چونکه اثبات استمرار نیاز به بیان زائد دارد که از ظاهر کلام بیان زائد فهمیده نمی‌شود. چرا؟ بخاطر اینکه ظاهر کلام، فهو مستمرّ الطهارة و الحلیة او البراءة نیست، بلکه فهو طاهر او حلال ... است.

پس هیچ‌یک از این روایات ثلاثه به درد اثبات حجیّت استصحاب نمی‌خورد.

* غرض از (نعم، قوله، حتی تعلم، یدلّ علی استمرار المغیّا ...) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: آیا غایت بودن حتی تعلم، قرینه بر اراده استمرار است؟ و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید: این غایت، غایت الحکم و اثبات الطهارة او الحلیة است و نه غایت خود طهارت یا حلیّت. چرا؟ زیرا: اصل طهارت از ابتدای کار مشکوک است و هیچ‌گاه متیقّن و مسلّم نبود تا حتی تعلم غایت آن باشد و به درد استصحاب بخورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۶

متن

و منها: قوله (ع): «الماء کلّه طاهر حتی تعلم أنّه نجس»[۲۵۳]. و هو و إن کان متحدا مع الخبر السابق[۲۵۴] من حیث الحکم و الغایة الّا أنّ الاشتباه فی الماء من غیر جهة عروض النجاسة للماء غیر متحقّق غالبا، فالاولی حملها علی إرادة الاستصحاب، و المعنی: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتی تعلم ...، أی: تستمرّ طهارته المفروضة إلی حین العلم بعروض القذارة له، سواء کان الاشتباه و عدم العلم من جهة الاشتباه فی الحکم، کالقلیل الملاقی للنجس و البئر، أم کان من جهة الاشتباه فی الامر الخارجیّ، کالشکّ فی ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقیه.

و منها: قوله (ع): «إذا استیقنت أنّک توضّأت فإیّاک أن تحدث وضوءا، حتی تستیقن أنّک أحدثت».[۲۵۵]

و دلالته علی استصحاب الطهارة ظاهرة.

ترجمه

روایت سوّم:

و از جمله روایت خاصّه که استصحاب را در مورد خاصی به اجرا در آورده این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: هر آبی پاک است تا اینکه علم به تنجس آن پیدا کنی.

این حدیث گرچه به لحاظ حکم (به طهارت) و غایت (حتی تعلم) مثل همان حدیث قبلی است، و لکن شبهه در آب از غیر جهت عروض نجاست برآن، غالبا متحقق نمی‌شود. (منظور این است که در حدیث قبلی دو احتمال داده می‌شد که یا قاعده طهارت بود و یا استصحاب طهارت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۷

لکن در این حدیث تنها استصحاب طهارت منظور است و کاری با قاعده طهارت ندارد چرا که آب بر حسب خلقت اصلیه‌اش پاک است، اگر هم نجس بشود، در اثر عروض نجاست برآن است).

پس حمل این حدیث بر اراده استصحاب طهارت سزاوارتر است و لذا معنای آن این است که آبی که طهارتش به حسب خلقت اولیه معلوم است، پاک است تا اینکه علم پیدا کنی به اینکه نجس است.

یعنی طهارت مفروضه (و قبلی آن) استمرار دارد تا هنگام علم به عروض نجاست برآن، خواه این شکّ و شبهه و عدم علم، از جهت اشتباه در حکم (یعنی شبهه حکمیّه) باشد، مثل آب قلیل ملاقات‌کننده با نجس و آب چاه (که طبق دستور شارع، طهارت آن را

استصحاب می‌کنیم)، و یا از جهت اشتباه در امر خارجی (یعنی شبهه موضوعیّه) باشد، مثل شکّ در ملاقات آن با نجاست و یا نجاست ملاقات‌کننده (مثلا بچه) با آن.

(روایت چهارم)

و از جمله روایات خاصه، این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: وقتی یقین داشتی بر اینکه وضو داری، پس از آن هرگاه که شکّ کردی که آیا وضو داری یا نه؟ از اینکه وضوی مجدد بگیری (البته به قصد وجه) برحذر باش.

- دلالت این حدیث بر استصحاب طهارت روشن است.

***

تشریح المسائل

اشاره

* سومین حدیث از احادیث خاصّه که دلالت بر استصحاب در مورد خاص دارند کدام حدیث است؟

حدیث آب است بدین معنا که امام علیه السّلام فرمودند: الماء کله طاهر حتی تعلم انّه نجس. که مثل کلّ شیء طاهر حتی تعلم، مغیّا به غایت است و دو احتمال در آن متصوّر است. یعنی: این حدیث به لحاظ حکم که طهارت باشد و غایت که حتی تعلم باشد همچون حدیث قبلی است و در حقیقت یکی از مصادیق آن است. چرا؟ زیرا در آن حدیث، کلّ شیء موضوع بود و در این حدیث الماء موضوع است و ماء نیز شیئی از اشیاء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۸

* پس چرا شیخ آن را جداگانه ذکر کرده است؟

زیرا: در این حدیث موضوع ماء است که حالت سابقه طهارت در آن به لحاظ خلقت اولیه محرز و مسلّم است. و حال آنکه موضوع در حدیث قبلی کلّ شیء است و چه‌بسا شیئی از اشیاء مثل مدفوع پرندگان حرام گوشت به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه مشکوک الحکم باشد.

بنابراین: موضوع در عبارت کلّ شیء طاهر متناسب با قاعده طهارت است که ملاک در آن صرف شکّ فی النجاسهٔ و الطهارهٔ است.

امّا در حدیث الماء کله طاهر، که موضوع به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه قطعی الطهارهٔ است و این طهارت حکم واقعی آن است یعنی حالت سابقه آبها محرز است لکن گاهی در اثر عروض عوارضی، ما شکّ می‌کنیم که آیا فلان آب نجس شده است یا بر طهارت خود باقی است؟ که آن‌هم گاهی شبهه موضوعیّه است.

فی المثل: نمی‌دانیم آب چاه در حکم آب قلیل است تا به صرف ملاقات با نجس متنجس شود و یا در حکم آب کثیر است تا به مجرد ملاقات با نجس، متنجس نشود؟

علی‌ایّ‌حال: حالت سابقه یعنی پاکی آن محرز است و لذا به هنگام شکّ در نجاست یا طهارت آن به حکم حدیث مزبور یعنی الماء کله طاهر حکم می‌کنیم به بقاء آن طهارت سابقه‌اش.

پس از نظر شیخنا این حدیث می‌تواند دلیل بر استصحاب آن‌هم در خصوص باب طهارت و نجاست باشد و لکن یک قانون کلّی نیست تا که در ابواب دیگر نیز از آن استفاده شود.

* چهارمین روایت از روایات خاصّه که در این باب بدانها تمسّک شده کدام روایت است؟

این قول امام علیه السّلام است که می‌فرماید: هرگاه یقین کردی که وضو گرفتی، از وضوی دوباره (البته نیّت طهارت) تا زمانی که یقین حاصل کنی که حدثی از تو سر زده است.

پس: تا یقین (به حدث) نداری بر وضوی سابق باقی بمان.

* نظر جناب شیخ در رابطه با این حدیث چیست؟

دلالت این حدیث شریف را بر استصحاب واضح و روشن می‌داند و لکن آن را مخصوص به باب استصحاب طهارت می‌داند و قاعده کلّی از آن استفاده می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۹

تلخیص المطالب

اشاره

* جناب شیخ از جمله روایاتی که برای اثبات حجیّت استصحاب بدان استدلال شده و در مورد خاص هم وارد گردیده است، حدیث (کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر) می‌باشد. انما الکلام در این حدیث چیست؟

در این است که: این حدیث با توجّه به غایتی که دارد ظرفیت و گنجایش دو گونه معنا شدن را دارد. یعنی:

می‌توان گفت معنای آن این است که:

۱- هر چیزی پاک است و طهارتش ادامه دارد تا زمان حصول علم به قذارتش.

۲- و می‌توان گفت معنای آن این است که: هر چیز مشکوکی محکوم به طهارت است و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست پابرجاست.

حال: بنا بر معنای اوّل، شیء را مفروض الطهاره گرفتیم تا زمانی که فرد شاکّ علم به نجاست آن پیدا کند، که این همان استصحاب طهارت است، چرا که حالت سابقه را در این حکم لحاظ کردیم.

بنا بر معنای دوّم، شیء را مشکوک الطهارة و النجاسة فرض کردیم، بدون لحاظ حالت سابقه و سپس حکم به طهارت آن نمودیم، چرا که حکم شارع است و این حکم شارع تا زمان علم به نجاست شیء ادامه دارد، که این همان قاعده طهارت است.

* باز هم جناب شیخ بفرمائید انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این حدیث شریف مربوط به استصحاب طهارت است یا مربوط به قاعده طهارت؟

* پاسخ حضرت‌عالی چیست؟

این است که: استصحاب طهارت مربوط به جائی است که یک شیئی که قطعا و مسلما پاک بوده لکن ما در ادامه طهارتش شکّ می‌کنیم، لکن به ملاحظه همین حالت سابقه طهارتش حکم می‌کنیم به ادامه طهارت آن تا اینکه علم به نجاستش پیدا کنیم، این همان استصحاب طهارت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۰

امّا در قاعده طهارت ملاک پاک بودن یک شیء در سابق و یا ملاحظه حالت سابقه آن شیء در سابق نیست، بلکه یک شیء از آن جهت که یک شیء است مشکوک الطهارة و النجاسة است، یعنی ما شکّ می‌کنیم که فلان شیء پاک است یا نجس؟

و لذا به ملاحظه همین شکّ در طهارت و نجاست آن، شارع حکم می‌کند به پاک بودن آن تا زمان علم به قذارتش.

پس در اینجا صحبت از سابقه طهارت و مفروغ عنه بودن طهارت نیست بلکه صحبت از شکّ است حال اگر سؤال کنید که حدیث

مزبور ظهور در استصحاب دارد یا قاعده طهارت؟

می‌گویم دو احتمال در این حدیث شریف وجود دارد:

۱- بنا بر معنای اوّل: حتی برای غایت استمرار طهارت است تا علم به قذارت.

۲- بنا بر معنای دوّم، حتی برای استمرار حکم به طهارت هر شیء است که مشکوک است تا زمان علم به قذارت.

به عبارت دیگر:

- در معنای اوّل صفت و یا طهارتی که قبلا ثابت شده استمرارش تا زمان علم به قذارت مد نظر است.

- در معنای دوّم، استمرار صفت ثابت شده مد نظر نیست، بلکه عمر و استمرار اثبات حکم مد نظر است.

پس قاعده طهارت ملاکا با استصحاب طهارت فرق کرده و متباینین‌اند، چونکه ملاک در قاعده طهارت صرف شکّ در طهارت و نجاست یک شیء است بدون اینکه حالت سابقه‌ای در کار و یا مورد لحاظ باشد. و لکن ملاک در استصحاب طهارت، لحاظ حالت سابقه شیء است. امّا این دو قاعده به لحاظ مورد عموم و خصوص‌اند، یعنی قاعده طهارت اعمّ از استصحاب است.

فی المثل: آبی که در این ظرف قرار دارد که قبلا پاک بوده است، لکن اکنون شما شکّ داری که آیا متنجس شده است یا نه؟

اگر شما به ملاحظه حالت سابقه حکم به طهارت و استمرار آن تا زمان علم به قذارتش صادر کنید می‌شود استصحاب طهارت.

و اگر شما به ملاحظه شکّ در طهارت و نجاست آن، حکم به طهارتش بکنید بدون لحاظ حالت سابقه می‌شود قاعده طهارت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۱

پس: در اینجا از استصحاب طهارت استفاده کردید چرا که شیء حالت سابقه دارد، از قاعده طهارت استفاده کردید چون مشکوک الطهارة و النجاسة است.

حال: در برخی از موارد قاعده طهارت جاری می‌شود، لکن استصحاب طهارت جاری نمی‌شود. فی المثل: در این ظرف مایعی وجود دارد و لکن من نمی‌دانم خلّ است یا خمر؟ بول است یا آب؟ در اینجا این مایع شیئی است مشکوک الطهارة و النجاسة، یعین حالت سابقه آن برای ما معلوم نیست و لذا قاعده طهارت در آن اجرا می‌شود، امّا چون حالت سابقه‌اش معلوم نیست استصحاب اجرا نمی‌شود.

پس: قاعده طهارت و قاعده استصحاب موردا اعمّ و اخص‌اند و لکن ملاکا متباینین‌اند.

بنابراین: اگر ظهور حدیث شریف در قاعده طهارت باشد، شما در هر شیء مشکوکی می‌توانید از قاعده طهارت استفاده کنید حتی در مشکوکی که حالت سابقه دارد. منتهی به لحاظ اینکه مشکوک الطهارة و النجاسة است و نه به لحاظ اینکه حالت سابقه دارد. و اگر ظهور حدیث شریف در قاعده استصحاب باشد، در برخی از موارد می‌توان از آن استفاده نمود چنانکه در مثال تبیین شد.

علی‌ایّ‌حال: اگر حدیث را استصحاب الطهارة معنا کنیم، یکون الدلیل للاستصحاب، منتهی در مورد خاص که البته با استفاده از قول به عدم الفصل و اجماع مرکب می‌توان آن را توسعه داده و در موارد دیگر هم اجرا نمود که این مطلب دیگری است. و اگر حدیث را قاعده طهارت معنا کنیم، دیگر دلیل بر استصحاب نخواهد بود.

* جناب شیخ سر اینکه این حدیث گنجایش دو معنا دارد چیست؟

این است که هر قضیه خبریّه‌ای که دارای غایت یعنی حتی تعلم بشود، چه در مقام بیان حکم واقعی باشد، چه در مقام بیان حکم ظاهری باشد و یا اینکه اصلا در مقام بیان حکمی نباشد بلکه فی المثل در مقام بیان قیام زید و امارت عمر باشد و هکذا ... این ظرفیت را پیدا می‌کند. فی المثل:

۱- گاهی متکلّم می‌خواهد محمولی را مثلا طهارت برای موضوعی مثلا فلان شیء اثبات کند، لکن در پایان عبارتش حتی تعلم را می‌آورد و مرادش این است که این اثبات که فعل من است تا زمان علم به قذارت شیء ادامه دارد.

به عبارت دیگر: این اثبات محمول برای این موضوع تا فلان جا عمر و استمرار دارد.

۲- گاهی مرادش از حمل محمول برای موضوع این نیست که این اثبات که فعل من است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۲

این مقدار عمر دارد، بلکه مرادش این است که ثبوت این محمول که برای این موضوع ثابت شده و مسلّم است و نیازی هم به اثبات ندارد، عمرش تا علم به قذارت است.

در اینجا این غایت یعنی حتی تعلم، غایت می‌شود برای محمول ثابت شده و نه برای اثبات محمول.

یعنی: محمول و یا صفتی که ثابت شده برای موضوع و سابقه این ثبوت هم نزد شما وجود دارد، عمرش تا فلان وقت است.

پس: یک معنای حدیث عمر است برای اثبات که فعل متکلّم است، و یک معنا عمر است برای محمول و صفت ثابت شده.

پس: هر جمله خبریّه‌ای که دارای موضوع، محمول و غایتی همچون حتی تعلم است ظرفیت دوگونه معنا شدن را دارد.

* آیا این دو احتمال یا دو گونه معنا شدن در احکام واقعیه هست و یا ظاهریه؟

فرقی نمی‌کند، چرا که فی المثل جملات ذیل از احکام واقعیه هستند:

الثوب طاهر ... الخبز طاهر ... الخلّ طاهر ... الماء طاهر ...

حال: هریک از این احکام واقعیه را می‌شود دو جور معنا نمود. فی المثل: الثوب طاهر حتی تعلم انّه قذر را لحاظ کنید:

۱- ممکن است آن را معنا کنیم به اینکه ثوبی که در اسلام حکم به طهارتش شده، این طهارت واقعیه‌اش مستمرّ است تا علم به قذارت، اینجا غایت، غایت طهارت است.

به عبارت دیگر: غایت، غایت آن محمول و یا صفت طهارتی است که برای آن موضوع یعنی ثوب وجود دارد و عمر این صفت تا حتی تعلم است.

۲- و ممکن است آن را معنا کنیم به اینکه اثبات این صفت یا طهارت برای این ثوب مستمرّ است تا حتی تعلم.

حتی موضوعات خارجیه نیز ظرفیت دو جور معنا شدن را دارند، بدین معنا که: الغایهٔ، غایهٔ للصفهٔ و یا الغایهٔ، غایهٔ لاثبات الصّفهٔ.

فی المثل: شما در یک حکمی می‌نویسید: محمّد رئیسکم الی الغروب، می‌شود گفت:

۱- معنایش این است که فلانی که رئیس بودنش محرز است، این ریاست ثابت‌شده‌اش تا غروب است. پس غایت در اینجا غایت برای ریاست و امارت ثابته است که این می‌شود دلیل بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۳

استصحاب الامارهٔ الثابتهٔ.

۲- اینکه معنایش اثبات الأمارهٔ باشد بدین معنا که من اثبات می‌کنم ریاست فلانی را بر شما و این اثبات الأمارهٔ که فعل من است تا غروب ادامه دارد، که این می‌شود قاعده امارت و نه استصحاب الأمارهٔ. و هکذا در شبهه موضوعیّه و ...

* جناب شیخ برداشت مرحوم نراقی از حدیث مورد بحث چیست؟

استفاده هر دو قاعده از این حدیث است و لذا او مدّعی است که حدیث بر دو اصل دلالت دارد:

یکی قاعده طهارت و دیگری استصحاب طهارت.

* بفرمائید استدلال جناب نراقی در اینجا به چه شکل است؟

می‌فرماید:

اولا: براساس حدیث مزبور، در هر شیئی که شکّ دارید پاک است یا نجس؟ آن شیء محکوم به طهارت است تا علم حاصل شود به قذارت یعنی نجاست آن. یعنی تا نسبت به یک شیء در رابطه با طهارت و نجاستش در شکّ هستی، آن شیء محکوم به طهارت

است و لکن وقتی شکّ تو در اثر تحصیل علم از بین رفت، طهارت این شیء هم از بین می‌رود.

به عبارت دیگر: ثبوت المحمول استمرار دارد تا زمان علم به قذارت که این قاعده طهارت است و ربطی به استصحاب ندارد.

ثانیا: این حکم به طهارت و یا به تعبیر دیگر این محمول ثابت شده برای موضوع، تا زمان علم به قذارت، استمرار دارد که این حکم همان استصحاب طهارت است.

پس ایشان معتقد است که می‌توان هر دو قاعده را از حدیث برداشت کرد، قاعده طهارت در مورد خودش، و قاعده استصحاب نیز در مورد خودش.

* جناب شیخ نظر شما در رابطه با بیان جناب نراقی چیست؟

ایشان در اثر غفلت نسبت به تباین کلّی میان این دو قاعده در بیان مطلب دچار اشتباه بزرگی شده است و آن این است که می گوید: و هذا الحکم مستمرّ الی زمن العلم بقذارته.

* جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

در این است که مراد ایشان از حکم در هذا الحکم مستمرّ الی زمن العلم به قذارته، کدام حکم است آیا ان حکم اولی یعنی ثبوت طهارت برای هر شیء مشکوک است؟

اگر این حکم مرادتان باشد دو اشکال برآن وارد است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۱۴

۱- یک اشکال این است که عمر قاعده طهارت محدود به علم به قذارت نیست، چرا که این قاعده یک قاعده شرعی کلّی است که الی الابد ادامه دارد، چطور شما عمر آن را تا زمان علم به قذارت محدود می کنید؟

بله، مصداق طهارت شیء مشکوک تا زمان علم به قذارت آن ادامه دارد و پس از علم به قذارت طهارت آن‌هم از بین رفته، تمام می‌شود.

۲- اشکال دیگر اینکه در استدلال خود یک صغری قرار دادید و یک کبری.

۱- کلّ شیء طاهر، حتی تعلم انّه قذر تقدیرش این است که:

کلّ شیء مشکوک محکوم بالطهارهٔ، الی زمن العلم بالقذارهٔ. (صغری)

و الحکم بطهارهٔ شیء مشکوک، الی زمن العلم بالقذارهٔ، مستمرّ الی زمن العلم بالقذارهٔ. (کبری)

در این صغری و کبری، حتی تعلم هم غایت شده برای جمله صغری، هم غایت شده برای جمله کبری.

امّا جمله صغری با تمام بند و بیل و قید حتی تعلم، موضوع واقع شده برای جمله کبری و این بدان معناست که هم در موضوع کبری اخذ شده و هم در محمول کبری.

بنابراین: حتی تعلم در موضوع اخذ شده درحالی که موضوع نسبت به محمول در رتبه مقدم است، و در محمول اخذ شده است و حال آنکه محمول رتبهٔ از موضوع مؤخر است.

پس: لازم می‌آید که شیء واحد در آن واحد، هم مقدم باشد، هم مؤخر.

در نتیجه: تقدم شیء علی نفسه پیش می‌آید.

و امّا جناب نراقی اگر مشار الیه هذا، آن حکم اولی که به شکّ قاعده طهارت بیان شد نباشد، بلکه مرادتان اموری باشد که سابقا و فی الواقع پاک بوده‌اند و این مسبوق الطهاره بودنشان مسلّم و برای ما معلوم است مثل آب که به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه پاک است تا اینکه علم به قذارت آن پیدا شود، این ربطی به قاعده طهارت ندارد.

پس: چگونه شما دو قاعده از این حدیث برداشت می‌کنید؟

* جناب شیخ منشا اشتباه جناب نراقی و یا در مطالب بعدی فاضل تونی چیست؟

این است که: قاعده طهارت با قاعده استصحاب به لحاظ مناط و ملاک کاملا متباینین هستند. اگرچه موردا قاعده طهارت اعمّ از قاعده استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۵

یعنی چه‌بسا در مواردی که قاعده استصحاب طهارت جاری می‌شود، قاعده طهارت هم جاری بشود لکن این‌گونه نیست که هرکجا قاعده طهارت جاری می‌شود، قاعده استصحاب نیز جاری شود.

بنابراین جناب نراقی باید بداند که حکم به طهارت مستصحب الطهاره غیر از استصحاب طهارت است. بله، اگر مراد حدیث قاعده طهارت باشد، قاعده طهارت در همه جا جاری می‌شود.

حتی در مستصحب الطهاره و لکن اجرای قاعده طهارت در مستصحب الطهاره غیر از استصحاب طهارت است.

به عبارت دیگر: وقتی شما قاعده طهارت اجرا می‌کنید معنایش این است که: شیئی قبلا پاک بوده لکن اکنون شما شکّ دارید که پاک است یا نه، اینکه این شیء قبلا پاک بوده و اکنون پاک بودنش مورد شکّ است مستصحب الطهاره است در چنین موردی که شیء مستصحب الطهاره است و الآن مورد شکّ واقع شده، قاعده طهارت جاری می‌شود.

یعنی: بدون اینکه حلت سابقه طهارت مورد لحاظ واقع شود و تنها به صرف شکّ در طهارت و نجاست آن حکم به طهارتش می‌شود تا زمانی که علم به قذارتش پیدا شود.

به عبارت دیگر: ملاک در استصحاب طهارت، ملاحظه حالت سابق است، لکن ملاک در قاعده طهارت صرفا شکّ در طهارت و نجاست است بدون لحاظ حالت سابقه، و لو شیء حالت سابقه‌اش مسلّم باشد.

بنابراین تلازمی بین قاعده طهارت و استصحاب طهارت وجود ندارد و الّا اگر عینیت و استلزامی در کار بود، باید استصحاب طهارت مستلزم مستصحب النجاسة می‌بود و حال آنکه چنین نیست. فی المثل:

۱- یک وقت می‌گوئیم این شیء قبلا- پاک بود، لکن اکنون شکّ داریم که پاک است یا نجس، به صرف وقوع شکّ، قاعده طهارت را اجرا کرده حکم به طهارت این شیء می‌کنیم تا اینکه علم به نجاست آن حاصل شود و این اجری بدون حالت سابقه است.

۲- یک وقت می‌گوئیم این شیء قبلا نجس بوده لکن اکنون شکّ داریم که آیا پاک است یا نجس است، قاعده طهارت را جای کرد حکم به طهارت آن می‌کنیم. لکن بدون اینکه حالت سابقه را لحاظ کنیم. چه استلزامی اینجا در کار است؟

پس: قاعده طهارت هم در مستصحب الطهاره و هم در مستصحب النجاسة جاری می‌شود و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۶

این غیر از استصحاب طهارت است که ملاکش لحاظ حالت سابقه است.

بنابراین: جناب نراقی شما قاعدة الطهاره فی مستصحب الطهاره را با استصحاب الطهاره اشتباه کرده‌اید.

* جناب شیخ حال که قرار شد یک قاعده از حدیث مزبور استفاده شود، برداشت کدام قاعده به صلاح است؟

به نظر ما بهتر است که قاعده طهارت از این حدیث شریف برداشت شود نه استصحاب طهارت. چرا؟ زیرا قضیه کلّ شیء طاهر ... را پیش هرکس بگذاریم آن را معنا می‌کند به ثبوت الطهارة للشیء المشکوک.

یعنی: طهارت برای شیء مشکوک ثابت است، نه اینکه طهارت ثابته برای شیء مشکوک ثابت است.

پس: ثبوت الطهارة غیر از طهارت ثابته است.

به عبارت دیگر: کلّ شیء طاهر، یک قضیه خبریّه است و قضیه خبریّه، خبر از ثبوت محمول برای موضوع دارد.

نکته:

احادیث دیگری از قبیل: کلّ شیء حلال حتی تعلم انّه حرام بعینه و هکذا. احادیثی که در موارد خاص وارد شده و در اثبات حجیّت استصحاب بدانها تمسّک شده است که بحث‌های پیرامونی آن احادیث عینا همین مباحثی است که ذکر شد و لذا از تکرار آن در این خلاصه خودداری می‌شود. به شرح مراجعه فرمائید.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۱۷

متن

[اختصاص الاخبار بالشکّ فی الرّافع][۲۵۶] ثمّ إنّ اختصاص ما عدا الاخبار العامّة المختار واضح.

و امّا الاخبار العامّة، فالمعروف بین المتأخّرین الاستدلال بها علی حجیة الاستصحاب فی جمیع الموارد.[۲۵۷]

و فیه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساری فی شرح الدروس.[۲۵۸]

توضیحه: أنّ حقیقة النّقض هو رفع الهیئة الاتّصالیّة، کما فی نقض الحبل.

و الاقرب إلیه- علی تقدیر مجازیّته- هو رفع الامر الثابت.[۲۵۹][۲۶۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۴۱۷

و قد یطلق علی مطلق رفع الید عن الشیء- و لو لعدم المقتضی له- بعد أن کان آخذا به، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار علیه و البناء علی عدمه بعد وجوده.[۲۶۱]

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الامر یدور:

بین أن یراد ب «النقض» مطلق ترک العمل و ترتیب الاثر- و هو المعنی الثالث[۲۶۲]- و یبقی المنقوض عامّا لکلّ یقین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۱۸

و بین أن یراد من النقض ظاهره- و هو المعنی الثانی[۲۶۳]- فیختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار و الاتّصال،[۲۶۴] المختصّ بالموارد التی یوجد فیها هذا المعنی.

و لا یخفی[۲۶۵] رجحان هذا علی الاول؛ لأنّ الفعل الخاصّ یصیر مخصّصا لمتعلّقه العامّ، کما فی قول القائل: لا تضرب أحدا؛ فإنّ الضرب قرینة علی اختصاص العامّ بالاحیاء، و لا یکون عمومه للأموات[۲۶۶] قرینة علی إرادة مطلق الضّرب علیه کسائر الجمادات.

ثمّ لا یتوهّم الاحتیاج حینئذ إلی تصرف فی الیقین بإرادة المتیقّن منه؛ لانّ التصرّف لازم علی کلّ حال؛ فانّ النقض الاختیاریّ القابل لورود النّهی علیه لا- یتعلّق بنفس الیقین علی کلّ تقدیر، بل المراد: نقض ما کان علی یقین منه- و هو الطهارة السابقة- أو أحکام الیقین.

و المراد ب «أحکام الیقین» لیس أحکام نفس وصف الیقین؛ إذ لو فرضنا حکما شرعیّا محمولا علی نفس صفة الیقین ارتفع بالشکّ قطعا، کمن نذر فعلا فی مدّة الیقین بحیاة زید.

بل المراد: أحکام المتیقّن المثبتة له من جهة الیقین، و هذه الاحکام کنفس المتیقّن أیضا لها استمرار شأنیّ لا یرتفع الّا بالرّافع؛ فانّ جواز الدّخول فی الصّلاة بالطّهارة أمر مستمرّ إلی أن یحدث ناقضها.

و کیف کان، فالمراد: امّا نقض المتیقّن، و المراد به رفع الید عن مقتضاه، و إمّا نقض أحکام الیقین- أی الثّابتة للمتیقّن من جهة الیقین به- و المراد حینئذ رفع الید عنها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۱۹

ترجمه

تلخیص المطالب

* جناب شیخ روایاتی که در این فصل مورد بررسی قرار گرفت، دلالتشان بر حجیّت استصحاب بود، و لکن دیگر دلالتی بر استصحاب در شکّ در رافع دون شکّ فی المقتضی نداشتند و حال آنکه شما می‌خواهید با این روایات استدلال کنید بر حجیّت استصحاب فی الشک فی الرافع دون المقتضی، این رافع و مقتضی را از کجای این روایت می‌فهمید؟

به عبارت دیگر: این روایات بطور مطلق می‌گوید استصحاب حجّت است و تو یقین سابق خودت را حفظ کن، چه شکّ شما در رافع باشد و چه در مقتضی؟

بله، روایات بر دو دسته بود: ۱- خاصّه ۲- عامه

۱- امّا دلالت روایات خاصّه‌ای که ائمه (علیهم السلام) در موارد خاصّه فرمودند، بر مدعای ما روشن است، چرا که مورد همه این روایات از قبیل شکّ در رافع است.

فی المثل: در روایت عبد اللّه بن سنان امام علیه السّلام در رابطه با کسی که لباسش را به کافر ذمی عاریه داده بود، فرمودند: لأنّک اعرته ایاه و هو طاهر، و لم تستیقن انّه نجّسه. در اینجا روشن است که طهارت اقتضای استمرار دارد و از جمله اموری است که رفع نمی‌شود جز با ورود یک رافع.

و هکذا در بقیه احادیث مذکوره که همه در رابطه با شکّ در رافع است و لا یرتفع الا برافع و چنانکه در شرح آمده است، مورد هیچ‌یک از احادیث خاصّه‌ای که مورد بررسی واقع شد، شکّ، از قبیل شکّ در مقتضی نبود.

۲- و امّا روایات عامّه‌ای هم که قبل از روایات خاصّه مورد بررسی قرار گرفتند، مفید یک قاعده کلّی بود، مثل: لا تنقض الیقین بالشکّ، بل انقضه بیقین آخر.

* از کجا متوجه می‌شوید که این روایات عند الشک فی الرافع دلالت بر استصحاب دارند؟

از کلمه (نقض) آن را استفاده می‌کنیم، چرا که کلمه نقض دارای سه معنا می‌باشد:

۱- معنای لغوی ان است که طرف مقابل قرار دارد که ریسیدن پشم و پنبه و حالت اتصالیه دادن به این امور است.

پس نقض، رفع است و برداشت و به هم زدن و گسستن همان هیئتهائی اتصالیه.

۲- معنای مجازی آن خود بر دو قسم است: ۱- مجازی قریب ۲- مجازی بعید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۳

معنای مجازی قریب آن، رفع یک امر ثابت و مبرمی است مثل طهارت که وقتی حاصل می‌گردد از امور ثابته است و لا یرتفع الا برافع.

به عبارت دیگر وقتی انسان بواسطه رافعی دست از طهارت می‌کشد، مجازا به معنای نقض است و امّا معنای مجازی بعید، مطلق رفع الید عن شیء است.

به عبارت دیگر مطلق دست کشیدن از یک امر موجود غیر مبرم هست، فی المثل: الآن شب است و یا نه روز است و شما می‌خواهید از این شب و یا از این روز دست بردارید، آیا شب یک امر مستحکم است؟

خیر، امور زمانیه از اموری هستند غیر مستقر و دارای عمر محدودی می‌باشند.

بله، نقض در این روایات در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است چرا که معنای حقیقی نقض در اجسامی مثل حبل و ریسمان

و دیگر اشیاء متصوّر است و نه در غیر اجسام.

پس به ناچار باید نقض را در این احادیث بر معنای مجازی حمل نمود، چرا که اهل فن گفته‌اند که: اذا تعذّرت الحقیقهٔ، اقرب المجازات اولی.

یعنی لفظ را به اقرب‌المجازاتش حمل کنند.

* اقرب المجاز در اینجا چه بود؟

رفع الامر الثالث بود، یعنی جائی که از یک امر مستحکم و مبرمی رفع ید می‌کنند حال: از آنجا که در این احادیث گفته شد که لا تنقض، و معنای مطلب اینست که از امر مبرم و مستحکم به مجرد عارض شدن شکّ، رفع ید نکن، متوجه می‌شویم که این احادیث اختصاص دارند به موارد شکّ در رافع.

ان قلت:

* اگر شما نقض را به معنای مجاز قریبش بگیرید و آن را رفع الأمر الثابت حساب کنید، ناچار خواهید بود که در کلمه (یقین) تصرّف کنید و آن را به معنای متیقّن بگیرید.

به عبارت دیگر: اگر از شما بپرسیم که یقین امر ثابت است یا متیقّن، و به تعبیر دیگر آیا طهارت امر ثابت است یا یقین به طهارت، چه می‌گوئید؟ خواهید گفت یقین یک حالت نفسانیه است و ثبوت در آن معنا ندارد، این امر ثابت مستحکمی که لا یرتفع الا برافع، همان متیقّن است.

به عبارت دیگر شل و سفت بودن و یا استحکام و ابرام را در یقین نمی‌آزمائید، بلکه در متعلّق یقین می‌آزمائید. و لذا اگر شما نقض را به معنای مجاز قریبش بگیرید آن امر ثابت در متیقّن متصوّر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۴

است چنانکه شب امری غیر ثابت و لکن طهارت یا نجاست هریک امری ثابت می‌باشند.

به عبارت دیگر: اگر شما نقض را به معنای اقرب المجازات بگیرید، ناچار هستید که یقین را به معنای متیقّن بگیرید چرا که متیقّن همان امر مستحکم و مبرم است که لا یرتفع الا برافع. و حال آنکه الاصل، عدم التصرف فی الظاهر الکلام.

پس نباید ما ظاهر کلام را به هم زده و یا یقین را به معنای متیقّن بگیریم، بلکه کلام را در معنای خودش بکار ببریم.

وقتی کلام در معنای خودش استعمال شود، ناچار خواهیم بود که نقض را هم به معنای ابعدالمجازاتش بگیریم. وقتی نقض به معنای مطلق رفع الید شد، لا تنقض الیقین، یعنی لا ترفع الید عن الیقین.

الحاصل: اگر نقض را به معنای رفع الامر الثابت بگیرید پس باید یقین را به معنای متیقّن بگیرید اگر نقض را به معنای مطلق رفع الید عن الشیء بگیرید، دیگر لزومی ندارد که در کلمه یقین تصرّف کنید چرا که خود یقین هم یک شیئی است که طبق قاعده لا تنقض الیقین، نباید از آن رفع ید نمود.

در این صورت حدیث هم شامل می‌شود موارد شکّ در مقتضی را و هم موارد شکّ در رافع را، جناب شیخ چه می‌فرمائید؟

می‌گوئیم: شما نقض را به هر معنائی که بگیرید، علی کلّ تقدیر تصرّف در کلمه یقین لازم است. بخاطر اینکه حدیث شریف که فرموده: لاـ تنقض الیقین، مرادش این است که: یقین بما هو یقین را نقض نکن، چرا که یقین شما از بین رفته، اگر از بین نرفته بود که دچار شکّ نمی‌شدید به عبارت دیگر: کسی دچار شکّ می‌شود که یقین سابقش از دستش رفته باشد.

فی المثل: شما تاکنون یقین داشتید که زید عادل است و لکن اکنون شکّ دارید که آیا هنوز هم عادل است یا نه؟ چرا؟ چون یقین شما به عدالت او از بین رفته است. به عبارت دیگر: زمام یقین و ظنّ و شکّ همه جا در اختیار انسان نیست که بشود به زور آن را ایجاد نمود، بلکه هریک دارای منشئی می‌باشند.

به‌هرحال، چه شکّ، شکّ در رافع باشد و چه شکّ در مقتضی، باید در کلمه یقین تصرّف شده و به معنای اقرب المجازات گرفته شود. چگونه؟

یا باید بگوئیم: لا تنقض الیقین، یعنی لا تنقض المتیقن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۵

و یا باید بگوئیم: لا تنقض الیقین، یعین لا تنقض آثار الیقین.

مراد اینکه بالاخره ما باید نقض را ببریم روی یک چیزی که زمامش در دست خود ماست.

چرا؟ بخاطر اینکه یقین که زمامش در دست ما نیست که امر کنیم که نقض بشود یا نشود بلکه یک امر غیر اختیاری است، با منشا می‌آید، بدون منشا می‌رود.

پس: لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض المتیقن، که همان مستصحب سابق است چه طهارت باشد چه حلیّت باشد و چه رطوبت و چه ...

چنانکه: لا تنقض آثار الیقین یعنی آثاری را که قبلا حمل بر یقین می‌کردی از دست نده.

* جناب شیخ اگر حضرات یقین را به معنای متیقّن بگیرند کار درست می‌شود؟

خیر درست نمی‌شود.

* اگر یقین را به معنای آثار التصرف بگیرند چطور؟

خیر باز هم کار درست نمی‌شود. چرا؟ بخاطر اینکه یک تصرّف دیگر پس از آن تصرّف اوّل لازم است، چرا؟ زیرا:

اولا- ما در کلمه یقین تصرّف نمودیم بخاطر اینکه زمام یقین در دست ما نیست تا براساس دستور شارع به او بگوئیم نقض بشو یا نقض نشو.

ثانیا: آنگاه که در یقین تصرّف کرده آن را به معنای متیقّن بگیریم، باز متیقّن هم زمامش در دست ما نیست.

ثالثا: اگر یقین را به معنای آثار یقین هم بگیریم باز زمام آثار یقین هم در دست ما نمی‌باشد.

فی المثل: زید قبلا زنده بود، اکنون نمی‌دانیم که هنوز حیات دارد یا نه؟ چرا که حیات او در دست ما نیست.

به عبارت دیگر: حدیث که می‌گوید: لا تنقض الیقین، مگر حیات زید در دست من است که آن را از دست ندهم؟

به عبارت دیگر: همان‌طور که زمام یقین در دست ما نیست، زمام متیقّن هم در دست ما نیست و لذا لا تنقض المتیقن هم درست نیست، پس باید در متیقّن هم تصرّف نموده یک مقتضی در تقدیر بگیریم و بگوئیم لا تنقض مقتضی المتیقن، یعنی مقتضای متیقّن را از دست مده.

فی المثل:

زید قبلا زنده بود، مقتضای حیات زید وجوب نفقه زوجه‌اش می‌بود و باید که پرداخت می‌کرد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۶

و یا در صورت غیبت از اموال او پرداخت می‌کردند لکن اکنون شکّ داریم که زنده است یا مرده؟

باز هم باید از اموالش پرداخت شود.

پس آنی که زمامش در دست ماست مقتضای متیقّن است، نه حیات زید و نه یقین به حیات زید.

* اگر گفته شود که یقین را به معنای احکام الیقین می‌گیریم چطور؟

باز هم نیازمند به یک تصرفی در آن است، چرا که نمی‌شود احکام خود یقین را نگهداشت.

یعنی: اگر یقین بما هو یقین احکامی داشته باشد، با رفتن یقین آن احکام نیز به تبع یقین از بین می‌رود و ما قادر به حفظ آنها نمی‌باشیم. فی المثل:

۱- شما نذر کرده‌اید که تا زمانی که به حیات و زنده بودن فرزندتان یقین دارید، روزی یک درهم به فقیر بدهید. سؤال این است که: یقین به حیات فرزند اثرش چیست؟ می گوئید دادن یک درهم در روز به فقیر.

پس این یقین به حیات ولد که از بین برود، دادن آن یک درهم نیز به تبع از بین می‌رود چرا که تبعیّت معلول از علّت لازم است، یعنی نمی‌شود گفت: چه عیب دارد حالا که یقین رفت ما عمل به احکام یقین از دست رفته را ادامه دهیم، و لذا یک تصرّف دیگر در اینجا لازم است و آن اینکه بگوئیم: لا- تنقض احکام الیقین، یعنی لا تنقض احکام المتیقن التی ترتب علیه بواسطهٔ الیقین. چرا؟ چون احکام مترتب بر یقین از آن خود یقین نیست، بلکه با یقین ارتباط دارد، بلکه احکام از آن متیقّن است. فی المثل:

اثر حیات زید وجوب نفقه زوجه‌اش بود، لکن این اثر بر این حیات بواسطه یقین مترتب شده است.

یعنی: چون تاکنون به حیات زید یقین داشتید، به برکت این یقینتان آثاری را بر متیقّن بار می کردید. حال اگر یقین شما به حیات زید از دست برود و برای شما شکّ حاصل شود می گوئیم:

لا- تنقض آثار المتیقن التی کان ترتب علیها بواسطهٔ الیقین، یعنی باز هم وجوب نفقه زوجه برقرار است و باید از اموال او نفقه زوجه‌اش پرداخت شود.

* جناب شیخ حاصل مطلب و مراد خود را از این مطالب بفرمائید؟

۱- شما دیگر نگران این نباشید که اگر نقض را به معنای اقرب المجازات آن بگیرید تصرّف لازم می‌آید، چرا که تصرفات علی کلّ تقدیر لازم است، بلکه نگران کلمه (نقض) باشید که آن را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۷

باید به چه معنایی بگیرید.

چرا که اذا تعذرت الحقیقهٔ، اقرب المجازات اولی، یعنی اگر نقض را به معنای حقیقی‌اش نمی گیرید، لااقل به معنای اقرب‌المجازاتش بگیرید.

الحاصل: باید احادیث لا تنقض را حمل بر امر الثابت کنیم، یعنی در موارد شکّ در رافع آنها را به کار ببریم و نه در موارد شکّ در مقتضی.

بله، انسان گاهی به اموری برمی‌خورد که از این امور این تصوّر برایش حاصل می‌شود که نه، نقض در این احادیث به معنای اقرب‌المجازاتش نمی‌باشد، بلکه به معنای همان ابعدالمجازاتش می‌باشد.

امور مزبور عبارتند از: رفع الید عن الشیء عدم الاعتناء بالشیء و هکذا ...

* رأی منصفانه چیست؟

این است که: با وجود این امور هم نمی‌شود از ظاهر لفظ صرف نظر نمود، بلکه باز هم باید گفت: اذا تعذرت الحقیقهٔ اقرب المجازات اولی.

* اولی یعنی چه؟

یعنی لفظ ظهور دارد در اقرب المجازات و الظاهر حجهٔ، و لذا ظاهر لفظ بر ما حجّت است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۸

قسمت دوّم تنبیهات الاستصحاب متن

و ینبغی التنبیه علی امور:

و هی بین ما یتعلّق بالمتیقّن السابق، و ما یتعلّق بدلیله الدالّ علیه، و ما یتعلّق بالشکّ اللاحق فی بقائه.

الاوّل أنّ المتیقّن السابق إذا کان کلّیا فی ضمن فرد[۲۶۹] و شکّ فی بقائه: فإما أن یکون الشکّ من جهة الشکّ فی بقاء ذلک الفرد.

و إمّا أن یکون من جهة الشکّ فی تعیین ذلک الفرد و تردّده بین ما هو باق جزما و بین ما هو مرتفع کذلک.

و إما أن یکون من جهة الشکّ فی وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلک الفرد.

أمّا الاوّل، فلا إشکال فی جواز استصحاب الکلّیّ و نفس الفرد و ترتیب احکام کلّ منهما علیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۹

و اما الثانی، فالظاهر جواز الاستصحاب فی الکلّیّ مطلقا علی المشهور.[۲۷۰] نعم، لا یتعیّن بذلک أحکام الفرد الباقی.

سواء کان الشکّ من جهة الرافع، کما إذا علم بحدوث البول أو المنیّ و لم یعلم الحالة السابقة وجب الجمع بین الطهارتین، فإذا فعل إحداهما و شکّ فی رفع الحدث فالاصل بقاؤه، و إن کان الاصل عدم تحقّق الجنابة، فیجوز له ما یحرم علی الجنب.

أم کان الشکّ من جهة المقتضی، کما لو تردّد من فی الدار بین کونه حیوانا لا یعیش إلّا سنة و کونه حیوانا یعیش مائة سنة، فیجوز بعد السّنة الاولی استصحاب الکلّیّ المشترک بین الحیوانین، و یترتّب علیه آثاره الشرعیة الثابتة دون آثار شیء من الخصوصیّتین، بل یحکم بعدم کلّ منهما لو لم یکن مانع عن إجراء الاصلین، کما فی الشبهة المحصورة.

و توهّم: عدم جریان الاصل فی القدر المشترک؛ من حیث دورانه بین ما هو مقطوع الانتفاء، و ما هو مشکوک الحدوث، و هو محکوم بالانتفاء بحکم الاصل.

مدفوع: بأنّه لا یقدح ذلک فی استصحابه بعد فرض الشکّ فی بقائه و ارتفاعه، إمّا لعدم استعداده و إمّا لوجود الرافع.

کاندفاع توهّم: کون الشک فی بقائه مسبّبا عن الشکّ فی حدوث ذلک المشکوک الحدوث، فإذا حکم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترک؛ لانّه من آثاره:

فإنّ ارتفاع القدر المشترک من لوازم کون الحادث ذلک الامر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما فی ضمنه من القدر المشترک فی الزمان الثانی، لا ارتفاع القدر المشترک بین الامرین، و بینهما فرق واضح؛ و لذا ذکرنا أنّه ترتّب علیه أحکام عدم وجود الجنابة فی المثال المتقدّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۰

ترجمه

تلخیص المطالب

* جناب شیخ مطلب مورد بحث در تنبیه اوّل راجع به چه امری است؟

راجع به استصحاب کلّی است، بدین معنا که: گاهی آن مستصحبی که ما در بقاء آن شکّ می‌کنیم از کلیات است و نه جزئیات.

* منشا شکّ در بقاء کلّی چیست؟

۱- گاهی منشا شکّ ما در بقاء کلّی به جهت شکّ در بقاء آن فردی است که کلّی در ضمن آن فرد تحقّق یافته و وجود داشته است، چرا که کلّی در ضمن وجود افراد محقّق در خارج، محقّق می‌شود.

۲- گاهی منشا شکّ ما در بقاء کلّی، به جهت شکّ در صنف الفرد است یعنی نمی‌دانیم آن فردی که کلّی در ضمن آن بوده از کدام صنف بوده است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۱

۳- و گاهی منشا شکّ در بقاء کلّی ناشی از تبادل افراد است، فی المثل: می‌دانیم که آن فرد ضمن آن فرد تحقّق یافته و پایدار بماند یا اینکه نه فرد دیگری وجود پیدا نکرده و کلّی نیز از بین رفته است؟

* برای شکّ در بقاء به جهت شکّ در بقاء فرد مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شخصی محدث شده بود به جهت جنابت.

۲- در اینجا کلّی حدث است، که فردی به نام جنابت محقّق شده است البته، ممکن است در ضمن بول و یا در ضمن نوم محقّق شود، چرا که موجبات حدث بسیارند.

۳- سپس این شخص شکّ می‌کند که آیا حدث هنوز باقی است یا نه؟ چرا که شکّ می‌کند که آیا غسل جنابت کرده است یا نه؟ پس: الشک فی بقاء الحدث، للشکّ فی بقاء الجنابهٔ.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: شخص مزبور می‌تواند در اینجا اجرای استصحاب کند یا نه؟

* آیا می‌تواند یا نه؟

بله، هم می‌تواند در خود فرد جنابت، استصحاب جاری کند، هم می‌تواند در کلّی حدث استصحاب جاری کند.

* چرا؟

زیرا این امر بستگی دارد برآن اثری که این فرد می‌خواهد بر این استصحاب مترتّب کند، و لذا: اگر بخواهد اثر را بر خود فرد جنابت مترتّب کند، خود آن فرد را استصحاب می‌کند اگر بخواهد، اثر را بر کلّی مترتّب کند، کلّی را استصحاب می‌کند. فی المثل: نمی‌داند که حدث باقی است یا نه؟

نمی‌داند جنابت مانده است یا نه؟ نمی‌داند دخول فی المسجد حرام است، مربوط به کلّی حدث است و یا مربوط به حصول جنابت است؟

به او پاسخ گفته می‌شود که مربوط به خصوص جنابت است و لذا: استصحاب می‌کند جنابت را و حرمت دخول در مسجد را بر فرد جنابت مترتّب می‌کند.

اگر بخواهد اثر را بر کلّی حدث مترتّب کند، کلّی حدث را استصحاب می‌کند کلّی حدث را،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۲

فی المثل از خود می‌پرسد: هل یجوز الدّخول فی الصلاهٔ ام لا؟

استصحاب می‌کند بقاء حدث را و نتیجه می‌گیرد عدم دخول در نماز را. چرا؟ زیرا جواز دخول در نماز و عدم جواز دخول در نماز دائر مدار محدث بودن یا محدث نبودن است، حال چه حدث اصغر باشد و چه حدث اکبر. و لذا در این صورت نیز می‌تواند کلّی را استصحاب کند و هم فرد را.

به عبارت دیگر: اگر هدف او ترتب اثر بر کلّی است، مثل حرمت دخول در نماز، استصحاب می‌کند کلّی حدث را. و اگر هدف او ترتب اثر بر فرد است مثل حرمت دخول در مسجد، استصحاب می‌کند فرد جنابت را. تمام.

* در تبیین قسم دوّم یعنی آنجا که شکّ در بقاء کلّی بخاطر شکّ در صنف الفرد است مثال بزنید؟

بله، مثال اوّل از موارد شکّ در رافع است، مثل اینکه:

۱- شخص شما یا به واسطه صدور بول و یا به جهت خروج منی محدث شده بودید.

۲- بلند شوید و وضو گرفتید، پس از وضو به شکّ می‌افتید که آیا حدث برطرف شده است یا نه؟ چرا؟ زیرا: آن فردی که این کلّی حدث در ضمن آن فرد محقّق شده بود، برای شما مشخص نشده است که آیا حدث اصغر بوده است یا حدث اکبر؟ به عبارت دیگر شما شکّ دارید که آیا محدث به حدث اصغر شده‌اید یا محدث به حدث اکبر؟

و لذا: اگر شما می‌دانستید که محدث بالبول هستید، متوجه می‌شدید که با گرفتن وضو حدث برطرف شده است. و اگر می‌دانستید که محدث بالمنی هستید، متوجه می‌شدید که با وضو گرفتن حدث بالمنی برطرف نمی‌شود و نشده است.

امّا مشکل شما در این است که نمی‌دانید محدث بالمنی بوده‌اید یا محدث بالبول؟[۲۹۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۵۰۲

بالعکس: شما رفتید و غسل نمودید، پس از غسل شکّ کردید که آیا حدث برطرف شده است یا نه؟ در اینجا به شما می گوئیم:

- اگر حدث شما بالمنی بوده، بله با غسل کردن، حدث برطرف شده است.

- اگر حدث شما بالبول بوده، خیر حدث بالبول، با غسل برطرف نمی‌شود.

بنابراین: شکّ شما در بقاء کلّی در حدث بخاطر این است که نمی‌دانید آن فرد از کدام صنف است، بول یا منی و یا ...

* چرا این مثال از موارد شکّ در رافع به حساب می آید؟

زیرا: با وضو و غسل حدث برطرف می‌شود و لکن بدون وضو و غسل، حدث برطرف نمی‌شود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۱۱، ص: ۵۰۳

و لذا شکّ در اینجا شکّ در رافع است.

و امّا مثال دوّم از موارد شکّ در مقتضی است، فی المثل:

۱- شما می‌دانید که یک حیوانی وارد خانه شد.

۲- پس از یک سال شکّ می کنید که آیا آن حیوان در خانه است یا نه؟

چرا شکّ می کنید که آیا آن حیوان در خانه هست یا نه؟ و به تعبیر دیگر چرا در بقاء کلّی شکّ دارید؟ زیرا شما در صنف الفرد شکّ دارید، یعنی نمی‌دانید که آن حیوان گنجشک بود یا فیل؟

حال: اگر این حیوان عصفور بوده که خوب چون معمولاـ یک سال عمر می کند، اکنون از بین رفته است چرا که عمرش مقتضی بیشتر از یک سال نبوده است. و اگر فیل بوده از آنجا که وجودش اقتضای عمر بیشتری حتی صد سال را دارد پس اکنون هم وجود دارد.

پس: شکّ شما در بقاء کلّی (یعنی حیوان) للشک فی صنف الفرد است.

این مثالی از موارد شکّ در مقتضی بود چرا که هر حیوانی استعدادی خاص برای بقاء خود دارد.

یعنی هر موجودی با تمام شدن مقتضی و استعدادش، عمرش تمام می‌شود، و نه با آمدن و رفتن رافع.

* حکم این مسئله چیست، آیا می‌توانیم در اینجا فرد را استصحاب بکنیم و یا اینکه مثل قسم اوّل می‌توانیم کلّی را نیز استصحاب کنیم؟

به نظر ما که شیخ انصاری هستیم،

۱- در اینجا نمی‌توانیم فرد را استصحاب کنیم، فی المثل: نمی‌شود بقاء حدث اصغر یعنی نوم و یا بول را استصحاب نمود و یا نمی‌شود بقاء حدث اکبر یعنی بقاء منی را استصحاب کرد.

چرا؟ زیرا ارکان استصحاب که یقین سابق و شکّ لا حقّ است، نسبت به فرد در اینجا تمام نیست، فی المثل: رفتید و وضو گرفتید و اکنون شکّ دارید که حدث باقی است یا نه؟ چرا؟ چون صنف فرد را نمی‌دانید. و لذا اگر بخواهید حدث را استصحاب بکنید:

۱- اگر حدث، حدث اصغر بوده است که خوب با وضوی شما، مرتفع شده است و چیزی وجود ندارد که شما آن را استصحاب بکنید، شکّ در بقائی وجود ندارد.

۲- اگر حدث، حدث اکبر بوده است، که محدث بودن شما به حدث اکبر فاقد یقین سابق هستید، چرا که شما شکّ دارید که آیا از اوّل محدث به حدث اکبر شده‌اید یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۴

پس: نسبت به حدث اصغر شکّ در بقاء ندارید و نسبت به حدث اکبر هم یقین سابق ندارید، چرا که نمی‌دانید باید حدث اصغر را استصحاب کنید و یا احدث اکبر را به تعبیر دیگر حدث بولی را یا حدث منوی را؟

۲- و امّا در رابطه با استصحاب کلّی در اینجا، نظر ما این است که: بله، می‌توان کلّی را استصحاب کرد و اثرات شرعی را نیز برآن مترتّب نمود، فی المثل: ما محدث بودیم، یا بالبول و یا بالمنی، لکن اکنون برای ما شکّ پیدا شده است که آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء کلّی حدث را یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء کلّی حدث را.

چرا؟ زیرا ارکان نسبت به استصحاب کلّی تکمیل است، چرا؟ زیرا یقین داشتیم که حدثی بود، لکن اکنون شکّ داریم که آیا آن حدث باقی است یا نه؟

و لذا هم یقین سابق نسبت به کلّی وجود دارد، هم شکّ لا حقّ نسبت به آن و هیچ‌یک از ارکان استصحاب کلّی مختل نیست.

پس: استصحاب می کنیم بقاء آن حدث را.

* وقتی ما کلّی را استصحاب کردیم آیا اثر کلّی را می‌توانیم برآن مترتّب کنیم و یا اینکه آثار خصوص کلّ من الفرد را هم می‌توانیم برآن کلّی مرتب کنیم؟

در پاسخ باید بدانید که استصحاب کلّی به درد مترتّب کردن اثر شخصی، در صورتی که اثر شخصی وجود داشته باشد، نمی‌خورد، فی المثل: شما نمی‌دانید که محدث بالبول بوده‌اید و یا محدث بالمنی؟ می‌روید و وضو می گیرید و لکن شکّ دارید که آیا حدث از شما برطرف شد یا نه؟

به شما می گوئیم: در اینجا استصحاب کنید بقاء حدث را و میان غسل و وضو جمع کنید وگرنه حقّ ندارید که وارد به نماز شوید.

حال سؤال ما این است که آیا شما می‌توانید با استصحاب کلّی حدث این نتیجه را بگیرید که دخول در مسجد حرام است؟ باید بدانید که خیر، چرا؟ چون شما رفتید و وضو گرفتید، پس چرا پس از آن استصحاب حدث می کنید؟ بخاطر اینکه شاید موجب حدث جنابت بوده باشد. که اثر شخصی آن حرمت دخول در مسجد است و برآن مترتّب می‌شود.

* جناب شیخ چرا ترتب این اثر شخصی بر استصحاب کلّی حدث در اینجا جایز نیست؟

بخاطر اینکه این شاید موجب حدث جنابت بوده باشد، یک اثر عقلی است و نه یک اثر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۵

شرعی و لذا اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

در نتیجه: شما می‌توانید کلّی حدث را در اینجا استصحاب کرده و اثر خود کلّی را که حرمت دخول در نماز است برآن مترتّب نمائی. نه اینکه با استصحاب کلّی حدث، اثبات کنید لازمه عقلی را، و سپس مترتّب کنید برآن کلّی اثر شخصی یعنی حرمت الدخول فی المسجد را تا بشود اصل مثبت.

* پس چه باید کرد؟

باید نسبت به آثار شخصیه در اینجا اصالهٔ العدم جاری کنید فی المثل: شما شکّ داری که آیا دخول در مسجد برایتان حرام است یا نه؟ الاصل عدم الحرمهٔ.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که همان‌طور که در فرد نمی‌شود استصحاب جاری نمود نه در عصفور و نه در فیل، در کلّی هم که

حدث باشد و یا کلّی حیوان هم نمی‌شود استصحاب جاری نمود چه پاسخ می‌دهید؟

از او می‌پرسیم چرا و به چه دلیل؟

* پاسخ می‌دهد بخاطر اینکه اگر این حیوان کلّی در ضمن عصفور بوده که حتما از بین رفته است و چنانچه در ضمن فیل بوده که از اوّل مشکوک الحدوث بوده است و خلاصه اینکه به همان دلیل که در فردین استصحاب جاری نمی‌شود به همان دلیل هم در کلّی جاری نمی‌شود چه می‌فرمائید؟

می‌گوئیم: اگر مقداری دقت بفرمائید مانع مزبور در فردین وجود دارد و نه در کلّی چرا؟ چون در عصفور بخاطر اقتضای عمر یک‌ساله‌اش پس از یک سال دیگر شکّ در بقاء وجود ندارد و در فیل نیز یقین به حدوث.

به عبارت دیگر: در بول بخاطر مرتفع شدنش به واسطه وضو شکّ در بقاء وجود ندارد و در منی یقین به حدوث نداریم. امّا در کلّی این ارکان تمام است. چرا؟

چون ما نسبت به اینکه حیوانی بود یقین داریم و لکن اکنون نسبت به بقاء آن شکّ پیدا کرده‌ایم و لو صنف الفردش را ندانیم.

به عبارت دیگر اگر شما بگوئید: ما یقینا می‌دانیم که حدثی بود، لکن اکنون شکّ داریم که آن حدث باقی است یا نه؟ خوب استصحاب می‌کنیم بقاء حدث را و می‌گوئیم: ارکان نسبت به کلّ مختل نیست و شما در اشتباه هستید.

* جناب شیخ دومین اشکال بر سر راه استصحاب کلّی در چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۰۶

این است که: اگر شکّ سببی و مسببی باشد، باید اصل را در سببی جاری نمود و نه در مسببی که کلّی است.

* در تبیین این اشکال مثال بزنید؟

فی المثل: یک سال می‌گذرد و شما شکّ می‌کنید که حیوانی در خانه هست یا نه؟ می‌پرسند این شکّ شما از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ باید بفرمائید از آنجا که نمی‌دانم فیلی بوده است یا نه؟

می‌گوئیم: اگر فیل بوده باشد پس حیوان هم هست، و چنانچه فیل نبوده پس حیوان هم نیست.

پس٪ الشک فی بقاء الکلی مسبّب عن شکّ فی وجود الفیل.

و یا فی المثل: وقتی شما می‌روید و وضو می‌گیرید و سپس شکّ می‌کنید که آیا حدث هنوز باقی است یا نه؟ این هست یا نیست مسبّب از این است که آیا سبب جناب بوده است یا نه؟ و لذا گفته می‌شود: اگر جناب بوده پس حدث باقی است و اگر جنابت نبوده پس حدث هم نیست.

پس: الشک فی بقاء الحدث مسبب عن الشک فی وجود الجانبهٔ.

حال مستشکل سؤالش این است که: اصل در کدامیک از شکّ سببی و مسببی اجرا می‌شود؟

* نظر خود مستشکل چیست؟

این است که: اصل را باید در شکّ سببی جاری نمود، چرا که با این اجرا، حساب شکّ مسببی خودبخود روشن می‌شود. فی المثل: شما شکّ دارید که فیل در خانه حادث شده یا نه؟ باید بگوئید: الاصل، عدم حدوث الفیل. حساب مسبّب یعنی کلّی خودبخود روشن می‌شود، چرا که وقتی فیل در کار نباشد حیوانی محقّق نگردیده که تا که شما آن را استصحاب کنید.

و یا فی المثل: شکّ شما در بقاء کلّی حدث مسبّب است از شکّ در حدوث جنابت و لذا در اینجا وقتی گفته می‌شود الاصل، عدم حدوث الجنابهٔ، خوب جنابتی در کار نمی‌باشد، در نتیجه حدثی هم در کار نیست تا شما استصحاب کنید بقاء حدث را.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به این اشکال چیست؟

آن را صحیح نمی‌دانم چرا که شکّ سببی و مسببی در جائی است که دو طرف شکّ مسببی مستند باشد به دو طرف شکّ سببی.

به عبارت دیگر: هست در شکّ مسببی باید مستند به هست در شکّ سببی باشد و نیست در شکّ مسببی باید مستند به نیست در شکّ سببی باشد.

بنابراین: وقتی این هست و نیست از آن هست و نیست سرچشمه بگیرد، به آن شکّ سببی و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۷

مسبّبی گفته می‌شود. فی المثل: دست شما نجس شده بود، رفتید و آن را با آب قلیل شستید، حال پس از این شستن شکّ می کنید که آیا دستتان پاک شده است یا نه؟ این شکّ شما ناشی از چیست؟

خواهید گفت که ناشی از این است که: آیا آن آب قلیل پاک بوده است یا نه؟

پس: الشک فی طهارت ید، مسبّب عن الشک فی طهارت الماء.

حال: سؤال ما این است که: اصل طهارت در دست جاری می‌شود یا در آب. حتما در آب.

چرا؟ زیرا وقتی شما شکّ می‌کنید که آیا این آب پاک است یا نه؟ می گوئید الاصل، الطهارهٔ، ان‌شاءالله که پاک است. در اینجا نیز وقتی شکّ می کنید که آیا این آب پاک بوده است یا نه؟

بگوئید: ان‌شاءالله که پاک بوده است، پس در نتیجه دست شما هم پاک است و لذا شما حقّ ندارید در اینجا استصحاب نجاست در دستتان را جاری کنید.

یعنی: وقتی حساب سبب که آب قلیل است تصفیه شد و طهارتش طبق اجرای اصل معلوم گردید، حساب دست شما روشن می‌شود که پاک است. پس جناب مستشکل مسئله شکّ در ما نحن فیه از مقوله شکّ سببی و مسبّبی نیست؟ چرا؟ چون بقاء کلّی با دو احتمال روبروست، یکی هست یکی نیست. یک طرف به فیل بسته است، یک طرف به عصفور، و این‌گونه نیست که هر دو طرف شکّ به فیل بسته باشد تا اینکه سببی و مسبّبی به حساب آید و شما بگوئید: الاصل عدم الفیل، پس حیوانی هم در کار نیست.

بلکه یک طرف شکّ بسته به وجود فیل است و طرف دیگر شکّ بسته به وجود عصفور.

چطور؟

به عبارت دیگر: آن فردی که ما یقین به وجود سابقش داشتیم، اکنون یقین را حقّ به ارتفاعش داریم و لذا چیزی وجود ندارد تا که استصحابش کنیم.

* آیا فرد محتمل را نمی‌شود استصحاب کرد؟

خیر، او چون محتمل است، از اوّل مشکوک الحدوث است، حتی ما نمی‌دانیم که این فرد محتل بصورت جایگزین به جای فرد اوّل آمده، یا تبدل‌یافته همان فرد قبلی است. و لذا در حدوث آن شکّ داریم.

پس: نسبت به فردین استصحاب معقول نمی‌باشد، چنانکه در قسم دوّم نیز معقول نبود.

* پس انما الکلام در چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۸

در بیان این مطلب در قسم دوّم و قسم سوّم است.

* در قسم دوّم چه فرمودید؟

گفتیم که ما از اوّل نمی‌دانستیم که فیل است یا عصفور و لذا گفتیم: اگر عصفور بوده که قطعا به اقتضای عمری که می‌توانسته است داشته باشد پس از یک سال از بین رفته است و لذا احتمال بقاء در آن نمی‌دهیم. اگر هم فیل بوده باشد، از اوّل مشکوک الحدوث است.

* در قسم سوّم چه می‌فرمائید؟

می گوئیم: در اینجا ما می‌دانستیم که فرد موجود زیـد بود، اکنون هم می‌دانیم که زیـد مرده است و لذا می گوئیم آن فردی که یقین به وجودش داشتیم، اکنون یقین به ارتفاعش داریم، فرد دیگر هم که مشکوک الحدوث است.

* پس انما الکلام در چیست؟

در کلّی است، یعنی سؤال این است که آیا می‌توان کلّی را در اینجا استصحاب نمود یا نه؟

* پاسخ چیست؟

۱- برخی گفته‌انـد بله، می گـوئیم: انسـانی بود، اکنون هم هست، و یـا حـدوثی بود، اکنون هم اسـتمرار دارد، سیاهی بود اکنون هم هست و هکذا.

چرا؟ زیرا: نسـبت به کلّی مـانعی وجود نـدارد. چرا؟ چونکه مـا یـک یقین سابقی می‌خواهیم و یک شکّ لا حقی، خوب ما وجـدانا نسـبت به کلّی انسـان و یـا سـیاهی و یـا حـدث این یقین را داریم، اکنون هم که دچار شکّ لا حقّ هستیم، استصـحاب می کنیم کلّی انسان و یا سیاهی و یا حدث را.

۲- برخی هم گفته‌انـد؛ خیر، کلّی قسم سوّم را نمی‌شود استصـحاب کرد چرا که بـا کلّی قسم دوّم متفـاوت است. چرا؟ زیرا در اینجا همان‌طور که مانع از استصحاب فرد وجود دارد، مانع از استصحاب کلّی هم وجود دارد.

* این مانع چیست؟

چنانکه می‌دانید استصحاب یقین سابق و شکّ لا حقّ می‌خواهد، سؤال ما منکرین این است که، این شکّ لا حقّ در چیست، در بقاء است یا در وجود؟ به نظر خود ما شکّ لا حقّ در بقاء استمرار است و نه نسبت به حدوث و وجود.

به عبارت دیگر: در استصـحاب کلّی قسم دوّم که یقین سابق داشتیم به وجود فرد اوّل، شکّ لا حقّ ما در اسـتمرار و بقاء آن فرد بود و نه در حدوث و وجود فرد دیگر. فی المثل: وقتی پس از

گرفتن وضو احتمال می‌دادیم حـدث را، احتمال، احتمال بقاء حـدث بود و نه حدوث حدث، یعنی لعلّ که از اول جنابت بوده، هنوز هم هست. امّا در کلّی قسم سوّم هم ما یقین سابق داریم، شکّ لا حقّ هم داریم و لکن این شکّ لا حقّ در حـدوث و وجود فرد دوّم است و نه در بقاء آن.

چرا؟ زیرا احتمال می‌دهیم که زیدی که اکنون مرده مصاحبی با خود داشـته و یا سیاهی که بود، جایگزین برای او پیداشده و یا خود متبدل شده باشد. و لکن یقین به حدوث و وجود آن نداریم.

به عبارت دیگر: در اینجا ما احتمال می‌دهیم که انسانی در خانه باشـد، لکن نه به برکت آن فردی که یقین به وجودش داشتیم، بلکه به برکت یک مصاحبی که وجودش محتمل است.

پس: در اینجـا ما احتمال بقاء کلّی را نمی‌دهیم، بلکه احتمال حـدوث و وجود کلّی را می‌دهیم در وجود فرد دیگری چه مترتبا و چه متبدّلا.

الحاصل: در کلّی قسم ثـالث، آنی را که یقین به وجودش داشتیم، اکنون یقینا مرتفع شـده است و لکن احتمال می‌دهیم که کلّی در وجود فرد دیگر محقّق و مستمرّ بوده باشد. چه مترتبا و چه متبدلا.

به عبـارت دیگر: در اینجا احتمال وجود کلّی بفرد آخر است و نه بقاء آن و لـذا چون ارکان استصـحاب تمام نیست، همان‌طوری که نسبت به فردین استصحاب جاری نمی‌شود نسبت به کلّی هم معقول نیست.

۳- برخی همچون خود ما که شیخ انصاری هستیم قائل به تفصیل شده می گوئیم:

- آنجا که احتمال مصاحبت داده می‌شود، آنجا استصحاب کلّی بلامانع است.

- آنجا که مرتبه‌ای به مرتبه دیگری متبدل شده است، استصحاب کلّی مانعی ندارد.

- و آنجا که احتمال حدوث فرد دیگری پس از ارتفاع فرد اوّل برود باز استصحاب کلّی جایز نمی‌باشد.

پس: سه فرض در رابطه با استصحاب کلّی نوع سوّم مطرح است، که در فرض اوّل و دوّم کلّی قابل استصحاب است و لکن در فرض سوّم، کلّی هم قابل استصحاب نیست.

* در تبیین فرض اوّل مثال بزنید؟

فی المثل می گوئیم:

۱- انسانی در خانه بود و او یقینا زید بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۰

۲- اکنون یقینا می‌دانیم که زید از بین رفته است، لکن احتمال می‌دهیم که مصاحب و همراهی داشته که هنوز آن مصاحب وجود داشته باشد.

حال سؤال این است که: اگر حیوانی در خانه باشد، از اوّل بوده یا اینکه تازه پیدا شده است؟

خواهید گفت که از اوّل بوده است. چرا؟ چون احتمال وجود انسان از آنجا ناشی شده است که شاید دو نفر بوده‌اند که ما به یکی از آنها علم داشتیم و لکن به آن دیگری علم نداشتیم.

یعنی روی این احتمال که دو نفر بوده‌اند اکنون احتمال می‌دهیم که شاید هنوز یک حیوان در خانه باشد، که کلّی حیوان نیز در آن محقّق و مستمرّ باشد. و لذا روی این حساب استصحاب در این فرض بلامانع است.

* در تبیین فرض دوّم نیز مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- جسمی بود یقینا سیاه که مورد رؤیت ما بود.

۲- اکنون یقینا می‌دانیم که آن سیاهی از بین رفته باشد، لکن این احتمال وجود دارد که سیاهی بکلی از بین رفته باشد و جایگزینی برای او پیدا شده باشد و احتمال هم می‌رود که به سیاهی کم‌رنگ‌تر متبدل شده باشد.

حال سؤال این است که: اگر این سیاهی شدید به سیاهی ضعیف‌تر تبدیل شده باشد، عرفا به آن حدوث می گویند یا استمرار؟ در پاسخ باید گفت با دقت فلسفی و عقلی حدوث گفته می‌شود چرا که این دو سیاهی به لحاظ هویت با هم متفاوت‌اند و لکن به لحاظ عرف، استمرار است و این همان سیاهی است.

پس: در این صورت نیز استصحاب بقاء سیاهی، بلامانع است، چرا که یک سیاهی وجود داشت، اکنون هم وجود دارد، و لو در ضمن یک مرتبه دیگری باشد.

* در تبیین فرض سوّم مثال بزنید؟

در این فرض، همان‌طور که استصحاب فردین جایز نیست، استصحاب کلّی نیز جایز نمی‌باشد.

چرا؟ زیرا:

۱- زید بود که می‌دانیم حتما از بین رفته است، و لکن نمی‌دانیم که عمرو حادث شده است یا نه؟ و لذا در اینجا احتمال مصاحبت نمی‌دهیم، چرا که می‌دانستیم زید به تنهایی در خانه بود و از بین رفت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۱

۲- ما احتمال می‌دهیم که بلافاصله پس از ارتفاع زید کسی جایگزین او شده باشد و روی این احتمال، احتمال می‌دهیم بقاء کلّی را.

حال سؤال این است که: اگر این احتمال واقعیّت داشته باشد و عمری در خانه باشد، آیا این عمرو، حدثی است یا استمراری؟ حدوثی است، چرا که ما می‌دانستیم که از اوّل یک نفر در خانه بود و احتمال نفر دیگری نمی‌رفت، آنی که بود زید بود که مرد و رفت. و لذا اگر اکنون کسی در خانه باشد تازه آمده است، نه اینکه از اوّل آمده باشد.

پس در اینجا احتمال وجود کلّی در وجود فرد دیگر، احتمالی حدوثی است و نه استمراری و بقائی و لذا استصحاب جاری نمی‌شود.

* تنظیر مسئله را در ما نحن فیه بیاورید؟

۱- شخصی کثیر الشک است، یعنی مبتلا شده به شکّ زیاد. و لذا از هر ۵ نمازی که می‌خواند در ۴ تای آن شکّ می کند.

۲- در روایات آمده است که فرد کثیر الشك نباید به شکش اعتنا کند.

۳- اکنون می‌دانیم که این فرد دیگر مبتلای به این درجه از شکّ نیست بلکه احتمال می‌دهیم که یا بطور کلّی این ابتلای به شکّ در او از بین رفته باشد، و یا اینکه نه متبدل شده باشد به یک مرتبه ضعیف‌تری به نحوی که از هر ۵ نمازی که می‌خواند در ۲ تای آن شکّ می کند.

حال سؤال این است که آیا این فرد در این صورت باید همان صفت کثرت شکّ را استصحاب کند و بگوید من کثیر الشك بودم اکنون هم هستم و لذا به شکّ خودم اعتنا نمی کنم؟ خوب باید دید که چرا او چنین شکی می کند، چرا شکّ می کند که آیا تبدل حاکم شده است و یا اینکه شکّ بطور کلّی از بین رفته است؟

چنین شکی یا به دلیل تردّد در مفهوم کثرت شکّ است و یا به سبب تردّد مصداق کثرت شکّ.

۱- تردّد در مفهوم کثرت شکّ مثل اینکه: شارع فرموده لا ـ شکّ لکثیر الشك، و لكن این فرد نمی‌داند که کثیر الشك به کسی گفته می‌شود که از هر ۵ نمازی که می‌خواند در ۴ تای آن شکّ می کند یا به کسی گفته می‌شود که در ۲ تای آن شکّ می کند، خلاصه نمی‌داند که کثرت شکّ به چهار نماز از ۵ نماز صدق می کند یا به دو شکّ از ۵ نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۲

چون مفهوم کثرت شکّ را نمی‌داند شکّ می کند که آیا مرتبه دیگری از شکّ در او باقی است یا نه؟ امّا اگر او بداند که:

۱- وقتی کثرت هم بر اربع صادق است، هم بر اثنین، کثیر الشك به حساب می‌آید خوب به شکش اعتنا نمی کند.

۲- و وقتی کثرت تنها بر اربع صادق است و نه بر اثنین دیگر کثیر الشك به حساب نمی‌آید و در این صورت باید به شکّ خود اعتنا کرده و وظایفی را که در اینجا دارد بدان عمل می کند.

۲- و امّا تردّد در مصداق مثل اینکه: این فرد می‌داند که کثرت هم به اربع صادق است هم به اثنین، و لكن نمی‌داند که اکنون در ۴ نماز از هر ۵ نماز شکّ می کند یا در ۲ نماز از هر ۵ نماز؟ پس تردید و شکّ او در مصداق است و نه مفهوم، چه باید بکند؟ آیا کثرت شکّ را در این حالت استصحاب بکند یا نه؟

پاسخ این است که: در جائی که احتمال کلّی لاحتمال تبدل مرتبه‌ای به مرتبه دیگر باشد، حقّ دارد که استصحاب کند کثرت را.

* جناب شیخ در کلّی قسم دوّم فرمودید استصحاب کلّی بلااشکال است، فی المثل می گوئیم حیوانی بود اکنون هم هست و لكن استصحاب کلّی برای اثبات فرد الباقی نیست، یعنی نمی‌توان گفت حیوانی بود، اکنون هم هست پس فیل هست، خیر چونکه می‌شود اصل مثبت و امّا در کلّی قسم سوم جز در فروضی فرمودید خود کلّی قابل استصحاب نیست چون ارکان در اینجا مختل است تا چه رسد به اینکه کسی بخواهد با استصحاب کلّی، فرد الباقی را اثبات کند.

حاصل مطلب اینکه: در قسم ثانی خود کلّی قابل استصحاب است و لكن نمی‌تواند مثبت فرد دیگری باشد، در قسم سوّم بجز در دو فرض نه خود کلّی قابل استصحاب است و نه می‌تواند مثبت فرد دیگری باشد، حال جناب تونی در فقه مطلبی دارد که تا حد زیادی این گفتار شما را تأیید می کند، اگرچه دارای اشکالاتی هم هست، بفرمائید سخن فاضل تونی در اینجا چیست؟

این است که: اگر در مسیر خود به گوشت و یا پوست مطروحه و دور افتاده‌ای برخوردیم، شکّ بکنیم که آیا مـذکّی است یا میته و به تعبیر دیگر آیا پاک است یا نجس تکلیف چیست؟

فتوای مشهور این است که حرام است و نجس، لاستصحاب عدم تذکیه.

یعنی: استصحاب عدم تذکیه نمی‌گذارد که شما اصالهٔ الحل و یا اصالهٔ الطهاره در اینجا جاری کنید، بخاطر اینکه استصحاب بعنوان یک اصل عملی حاکم است بر اصول لفظی. حال جناب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۳

فاضل فرموده است این استصحاب عدم تذکیه مشهور درست نیست. چرا؟ زیرا این استصحاب عدم تذکیه‌ای که شما می‌کنید، یک کلّی است که در ضمن دو فرد محقّق می‌شود، فی المثل: کلّی انسان در ضمن زید و عمر، حال سؤال ما این است که آیا این عدم تذکیه قائم بر فرد اوّل بوده یا قائم بر فرد دوّم؟

- اگر استصحاب می‌کنید عدم تذکیه‌ای را که قائم بر فرد اوّل بوده، او که قطعا از بین رفته است.

- اگر استصحاب می‌کنید، عدم تذکیه‌ای را که قائم بر فرد دوّم است که آن‌هم مشکوک الحدوث است.

الحاصل: همین‌طور که حقّ نداشتید در کلّی قسم سوم انسان را استصحاب کنید همان‌طور هم نمی‌توانید عدم تذکیه را در کلّی حیوان استصحاب کنید.

* جناب تونی چگونه است که عدم تذکیه با دو فرد محقّق می‌شود؟

۱- یک عدم تذکیه‌ای داریم که مربوط به حیوانات زنده است، بدین معنا که برخی حیوانات در حال حیات و زندگی‌شان مذکّی نیستند.

۲- یک عدم تذکیه‌ای هم داریم که با مردار شدن حیواناتی که در حال حیات مذکّی هستند محقّق می‌شود.

به عبارت دیگر: این عدم تذکیه، گاهی بالحیاهٔ محقّق می‌شود و گاهی به موت حتف انف.

این‌طور که ما احتمال می‌دهیم که پس از یک سال، حیوان در خانه باشد، نه اینکه قطع به وجود آن داشته باشیم، این احتمال از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ از آنجا که احتمال می‌دهیم، فیل در آنجا حادث شده باشد.

حال: احتمال عدم وجود حیوان در خانه مستند است به نبودن فیل یا مستند است به حدوث عصفور؟ خواهید گفت مستند است به حدوث عصفور.

یعنی: اگر احتمال بدهیم که حیوانی در خانه نباشد، بخاطر این است که: احتمال می‌دهیم، حادثی که عصفور بوده به اقتضای عمر یک‌ساله‌اش دیگر وجود ندارد.

پس: عدم وجود حیوان مستند شد به عدم حدوث عصفور.

و لذا جناب مستشکل خیال کرده است که همان‌طور که وجود حیوان مستند است به حدوث فیل، عدم وجود حیوان نیز مستند است به عدم حدوث فیل و حال آنکه احتمال عدم حیوان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۴

مستند است به احتمال حدوث عصفور.

در نتیجه این شکّ، شکّ سببی و مسبّبی بحساب نمی‌آید تا ایشان بگوید: وقتی اصل را در فیل جاری کرده و گفتیم الاصل عدم حدوث الفیل، دیگر حساب حیوان تصفیه می‌شود، و چون فیلی در کار نیست، پس حیوانی هم در کار نیست که ما آن را استصحاب کنیم. خیر این گونه نیست.

بله، وقتی شما اصل را در فیل جاری کرده می‌گوئید: الاصل عدم حدوث الفیل، این دلیل نمی‌شود که حیوانی در خانه نیست، بلکه

دلیل می‌شود بر اینکه حیوانی که باید در ضمن فیل باشد آن حیوان نیست. و لذا اگر اثر بالخصوصی هم داشته باشد، آن اثر بالخصوص مترتّب نخواهد شد.

یعنی: اصل این است که: فیلی حادث نشده است، پس آن حیوانیتی هم که باید در ضمن فیل حادث می‌شد، حادث نشده است و لذا با نفی فیل نمی‌توان حیوان مشترک میان فیل و عصفور را نفی کرد چونکه سببی و مسبّبی نیستند.

حال مسئله در مثال حدث و جنابت نیز چنین است. چرا؟ چون در آنجا نیز با جریان اصل دم جنابت نمی‌شود کلّی حدث را که مردد میان حدث اصغر و اکبر است، نفی نمود. بله، می‌توان گفت اصل این است که: جنابتی رخ نداده و حدثی هم که باید در ضمن جنابت باشد حادث نگردیده است و لذا لا یحرم الدخول فی المسجد.

بله، با اجرای اصل عدم می‌توان در اینجا اثر بالخصوص جنابت را برداشت و لکن کلّی فی الحدث را نمی‌توان برداشت و گفت پس ورودش به نماز هم جایز نیست.

* جناب شیخ جناب قمی صاحب قوانین در اینجا چه می‌فرماید؟

می‌فرماید: وقتی که ما می‌خواهیم استصحاب جاری کنیم باید قابلیت و استصحاب مستصحب و استعداد حکم مستصحب را از حیث قابلیت بقاء در نظر بگیریم و ببینیم که این مستصحب ما و آثار آن تا چه مدت زمانی استعداد بقاء دارد؟ سپس مطابق با آن استعداد و ظرفیت هرجا که شکّ کردیم، استصحاب جاری می کنیم.

فی المثل: استعداد بقاء طهارت همیشگی است، و لذا حکم آن نیز که حرمت دخول در مسجد است به تبع خود جنابت استعداد بقاء دارد.

یعنی: اگر انسان ۱۰۰ سال هم جنب بماند، ۱۰۰ سال برای او یحرم الدخول فی المسجد و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۵

فی المثل: خمر برای مثال ۵ سال استعداد بقاء دارد، اگر پس از ۵ سال تبدل به خل شود، حرمت آن نیز تا ۵ سال استعداد بقاء دارد.

و یا فی المثل: عصفور مثلا قابلیت و استعداد بقایش یک سال است، حال اگر پس از اینکه عصفوری بوجود آمد و یک سال از حدوث آن گذشت و شما شکّ کردید که آیا زنده است یا مرده؟

چه باید بکنید؟ تا یک سال شما حقّ دارید استصحاب کنید بقاء وجود آن عصفور را چرا که استعداد بقاء آن یک سال است و لکن یک سال که تمام شد، دیگر حقّ اجرای استصحب حیات این عصفور را ندارید. و هکذا امثالهم.

* هدف جناب قمی از این رأی و نظر چیست؟

پاسخ به استصحاب بقاء نبوت عیسی و موسی سلام اللّه علیهما است پس از نبوت پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله پس از اسلام. که براساس قاعده استصحاب چنین ادعائی داشتند. و لذا جناب قمی می گوید: هر نبوتی استعداد بقائی مربوط به خودش دارد در رابطه با رسالتش در امتش و لذا با ظهور پیامبر جدید و پدیدار شدن امت جدید، نبوتش به پایان رسیده و یا به پیامبر بعدی منتقل می گردید تا اینکه نبوت به حضرت رسول رسید که برای همیشه بقاء دارد.

بنابراین: پس از بعثت رسول خدا در اسلام، اگر شکّ کردی که آیا نبوت حضرت عیسی و موسی بقاء دارد یا نه؟ نمی‌توانید استصحاب کنید بقاء نبوت آنها را، چرا که استعداد بقاء نبوت آنها تمام شده است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این رأی جناب قمی چیست؟

این است که ایشان به دنبال یک مقدمه‌چینی برای پاسخ به استصحاب اهل کتاب بوده است و لکن دچار اشتباهات زیادی شده است و لکن اشتباه عمده ایشان این است که ایشان می‌فرماید:

باید در باب استصحاب، استعداد را مد نظر قرار داد و این معنایش این است که: عند الشک فی الرافع می‌توان استصحاب جاری کرد

و نه عند الشک فی المقتضی، چه عند الشک فی الرافع و چه عند الشک فی المقتضی. و لذا این رأی جناب قمی با مبنای خودش سازگار نیست، مضافا بر اینکه: اگر ما بخواهیم در استصحاب، استعداد را در نظر بگیریم با عدم توانائی در این کار روبرو هستیم، یعنی ما نمی‌توانیم استعداد بقاء و زندگی افراد و اشخاص را تشخیص بدهیم، چرا که تنها کرام الکاتبین از این مسئله مطلع است.

* جناب شیخ فرمودید در شکّ در بقاء کلّی سه فرض وجود دارد، فرض اوّل و دوّم آن گذشت،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۶

بفرمائید فرض سوّم چیست؟

این است که: شکّ ما در بقاء کلّی لاحتمال فرد آخر باشد، یعنی: ما احتمال می‌دهیم که کلّی اکنون هم باقی باشد، لکن نه بخاطر احتمال بقاء فرد، و نه بخاطر تردد فرد بین صنفین، بلکه لاحتمال فرد آخر.

به عبارت دیگر: ما احتمال می‌دهیم که کلّی در ضمن یک فرد دیگری وجود پیدا کرده و مستمرّ باشد.

به عبارت دیگر: کلّی در ضمن یک فردی وجود داشت، آن فرد هم برای ما معین بود، و ما می‌دانیم که آن فرد معین از بین رفته است، لکن احتمال می‌دهیم که در ضمن فرد دیگری موجود باشد، و لکن این احتمال سه جور مصور است، و لذا می گویند که احتمال سوّم، خود دارای سه قسم است:

۱- قسم اوّل آن این است که بگوئیم: آن فردی را که ما می‌دانیم از بین رفته، مصاحب و همراه بوده با یک فرد دیگری که ما از وجود او بی‌خبر بوده‌ایم، لکن اکنون که می‌دانیم آن فرد اوّل از بین رفته است، احتمال می‌دهیم که مصاحبی داشته و آن مصاحب اکنون هم وجود داشته و کلّی در ضمن این فرد محتمل، استمرار داشته باشد، فی المثل:

۱- یقینا می‌دانستیم که فلان زید در خانه است و لذا کلّی انسان در ضمن این زید، در خانه محقّق بود.

۲- امروز هم یقین داریم که آن زید مرد و رفت.

۳- لکن امروز که یقین به عدم وجود این زید داریم، احتمال می‌دهیم که کلّی انسان امروز نیز در خانه محقّق و موجود باشد. چرا؟ زیرا واقعا یقین نداریم که زید خودش به تنهایی در خانه بوده است، بلکه شاید عمرو هم به همراه او بوده و اکنون هم در آنجا باشد.

بنابراین: احتمال بقاء انسان در خانه ناشی از احتمال وجود مصاحب است.

به عبارت دیگر: اینکه ما احتمال می‌دهیم بقاء کلّی انسان را در خانه، لاحتمال حدوث فرد آخر، بعد ارتفاع زید است. منتهی: گاهی این احتمال ما بدین صورت است که شاید عمرو جایگزین زید شده باشد. گاهی این احتمال بقاء کلّی از جانب ما لاحتمال تبدل مرتبهٔ به مرتبهٔ است.

فی المثل: یقین داشتیم که جسم سیاهی در خانه وجود دارد، لکن اکنون علم داریم که آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۷

سیاهی از بین رفته است، امّا دو احتمال در اینجا وجود دارد:

۱- یکی اینکه آن سیاهی قبلی بکلی از بین رفته باشد و مثلا سفیدی جایگزین آن شده باشد.

۲- یکی اینکه نه آن سیاهی قبلی به کلّی از بین نرفته بلکه تبدیل شده باشد به یک رنگ تیره و ضعیف‌تر از خود آن سیاهی شدید. در نتیجه احتمال می‌دهیم بقاء کلّی آن رنگ را. چرا؟

زیرا اگر مرتبه شدیده‌اش رفته، مرتبه ضعیفه‌اش وجود دارد و کلّی رنگ در ضمن این فرد محقق است.

* جناب شیخ با توجّه به سه وجهی که فرمودید استصحاب کلّی قسم سوم نیز متصوّر است، حال بفرمائید حکم آن چیست، آیا می توانیم کلّی را در اینجا استصحاب کنیم یا نه؟

البته باید توجّه داشت که کلّی قسم سوم مثل کلّی قسم دوّم نسبت به افراد قابل استصحاب نیست، بدین معنا که نمی‌توان خود فرد را استصحاب نمود. چرا؟ زیرا آن فردی که شما یقین به وجود قبلی آن داشتید، اکنون یقین به ارتفاعش دارید، یعنی زیدی بودی، یقینیا اکنون نیست، سیاهی وجود داشت، اکنون از بین رفته است.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: شما که با دیدن این لحم یا این جلد، عدم تذکیه را استصحاب می‌کنید آیا عدم تذکیه با حیات را استصحاب می‌کنید یا عدم تذکیه‌ای که قائم به موت حتف انف است؟

استصحاب عدم تذکیه بالحیاة درست نیست، چرا که حیات رفته، عدم تذکیه نیز با حیات رفته است.

استصحاب عدم تذکیه به موت حتف انف و یا مردار شدن هم اصلا ممکن نیست. چرا؟ چون شما اصلا نمی‌دانید که آیا حیوان این گوشت یا پوست، اصلا مردار شده یا نه؟ شاید که تذکیه شده باشد. خلاصه اینکه مشوک الحدوث است.

پس: حضرات مشهور حقّ استصحاب این عدم تذکیه را ندارند، و مثل استصحاب عدم تذکیه، مثل استصحاب انسان فی الدار است که با زید محقّق بود، لکن زید مرد و اکنون ما احتمال می‌دهیم که عمر جایگزین او شده است، یعنی مشکوک الحدوث است.

از طرفی وقتی شما نمی‌توانید عدم تذکیه را استصحاب کنید. چگونه می‌خواهید با آن فرد الآخر یعنی موت حتف انف را اثبات کنید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۸

پس: استصحاب عدم تذکیه در اینجا دارای دو عیب است:

۱- از جمله کلّی‌هائی است که قابل استصحاب نیست، چون ارکانش مختل است.

۲- اگر بخواهید با این استصحاب، فرد دیگر را استصحاب کنید، اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجّت نیست.

بنابراین: به نظر ما اینجا جای استصحاب عدم التذکیة نیست، بلکه جای اجرای اصالة الطهاره و الحلیه است.

یعنی اصل این است که: این گوشت و یا پوست پاک است و ان‌شاءالله حلال.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این اشکال فاضل تونی چیست؟

یک مطلب در مسئله مورد ادعای جناب تونی در اینجا قابل قبول است و آن این است که: ما نمی‌توانیم انسان فی الدار را استصحاب کنیم و بواسطه آن اثبات کنیم که پس عمر جایگزین زید شده است، که حقّ با جناب فاضل است. چرا؟ زیرا در اینجا هم ارکان استصحاب مختل است، هم اثبات فرد دیگر ممکن نیست، همچنین روندی، اصل مثبت است.

* پس اشکال جناب‌عالی به اشکال جناب فاضل چیست؟

این است که: مقایسه استصحاب عدم تذکیه در اینجا با استصحاب کلّی انسان در خانه و یا ضاحک در خانه، مع الفارق و دارای اشکالاتی است:

۱- اشکال اوّل این است که: جناب تونی خیال کرده است که مشهور می‌خواهند با استصحاب عدم تذکیه، فرد دیگر مثلا موت حتف انف یا مردار شدن را اثبات کند، و حال آنکه مشهور چنین قصدی نداشته است تا ایشان بگوید چنین حرکتی اصل مثبت است.

۲- اشکال دوّم آن این است که: استصحاب عدم تذکیه را مقایسه کرده است با استصحاب کلّی ضاحک و حال آنکه استصحاب این دو کلّی با هم متفاوت است.

در مثال ضاحک، فرموده ایشان که می‌گوید نمی‌توانیم کلّی را استصحاب کنیم چون ارکانش مختل است، بله، ما نیز قبول داریم، و می‌گوئیم: با استصحاب کلّی نمی‌شود فرد دیگر را اثبات نمود، چون اصل مثبت است.

امّا هیچ‌یک از این فرمایشات ایشان در استصحاب عدم تذکیه دارای جای پا نمی‌باشد. چرا؟

زیرا مشهور که کلّی عدم تذکیه را استصحاب می‌کنند، و به دنبال نتیجه و یا اثری از آن هستند، این اثر و نتیجه از آن خود کلّی است و نه از فرد الآخر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۹

* مشهور با استصحاب کلّی عدم تذکیه بدنبال دست‌یابی به چه اثری است؟

می‌خواهند به این نتیجه برسند که این گوشت و یا پوست مطروحه، نجس و حرام. لکن رأیشان این است که: این نجس و حرام بودن اثر همان عدم تذکیه است به عبارت دیگر می گویند: وقتی حیوان تذکیه نشد، می‌شود نجس و حرام، نه اینکه نجس و حرام بودن اثر مردار شدن باشد تا اینکه وقتی حیوان مردار شد بگوئیم نجس و حرام است.

به عبارت دیگر: تذکیه نشدن یک امر عدمی است و حال آنکه مردار شدن یک امر وجودی است و حرام بود و نجس بودن از آن تذکیه نشدن و مذکّی نبودن و یا به تعبیر دیگر عدم تذکیه است.

پس نباید با عدم تذکیه اثبات کنیم مردار شدن را و آن‌وقت بگوئیم که چون مردار شده پس نجس و حرام است تا که نجس بشود اصل مثبت.

بنابراین: این اشکال جناب تونی به مشهور بجا نبوده است، چرا که مشهور کلّی را استصحاب کرده و اثر را که حرام و نجس بودن است بر خود کلّی و یا عدم تذکیه مترتّب ساخته است، نه اینکه چنانکه ایشان فرموده است به دنبال اصل مثبت رفته باشند. خیر.

* سید صدر شارح وافیه در این رابطه چه می‌فرماید؟

می‌فرماید:، اصل مثبت بودن چه اشکالی دارد؟ اشکالی برآن مترتّب نیست بلکه حجّت است و لذا می‌توان عدم تذکیه را استصحاب کرد و به اثبات فرد الآخر مثلا موت حتف انف پرداخت.

منتهی چیزی که هست، از طرف دیگر نیز این استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود. فی المثل:

۱- ما شکّ داریم که موت حتف انف حادث شده است یا نه؟

۲- اصل این است که؛ خیر، موت حتف انف حادث نشده است، یعنی اثبات می کند که مردار نشده، پس مذکّی شده است.

به عبارت دیگر: به نظر ایشان فرقی نمی‌کند که بگوئیم: مذکّی نشده، پس مردار شده است، مردار نشده، پس مذکّی شده است و لذا هر دوّم می‌شود اصل مثبت، هر دو هم دارای حجیّت است و لکن اجرای اصل در هر دو طرف نتیجه‌اش این است که: تعارضا و تساقطا.

پس: اصل عدم تذکیه جاری نمی‌شود، چرا که با عدم موت حتف انف و یا به تعبیر دیگر با عدم مردار شدن، تعارض کرده، تساقط می کند.

به عبارت دیگر: نه موضوع نجاست را می‌شود ثابت کرد که مردار شدن باشد، و نه موضوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۰

طهارت را می‌شود ثابت کرد که طهارت باشد و مذکّی شدن.

پس: نوبت می‌رسد به اصالة الطهارة و الحلیة، این بود سخن سید صدر.

* جناب شیخ راه و یا راههای رسیدن به حرمت و نجاست و یا طهارت و حلیّت در این‌گونه امور، یعنی لحم و یا جلد مطروحه چیست؟

۱- یکی طریق مشهور است که همان استصحاب عدم تذکیه است، یعنی اجرای اصل عملی که نتیجه‌اش این شد که هر چیز غیر مذکّائی نجس است و حرام، که بحثش گذشت.

۲- طریق دیگر، طریق لفظی و اجرای اصالـهٔ الطهـارهٔ و الحلیه است. به عبارت دیگر راهش این است که بگوئیم: چون شارع فرموده: حرمت علیکم المیتهٔ، پس کلّ ما زهق روحه میتهٔ.

و لـذا وقـتی روح می‌رود، به جسم میته و مردار گفته می‌شـود. چه این خروج روح از بـدن به موت حتف انف باشـد، چه مـذبوح به ذبح غیر شرعی باشد و یا ذبح شرعی شده باشد.

حـال عمومیت این عـام یعنی حرمت علیکم المیتـهٔ، تخصـیص خورده و یـک فردش که المـذکّی باشـد خارج شـده است. به عبارت دیگر: آنچه تذکیه شده و می‌شود از تحت حرمت علیکم المیتهٔ، خارج گردیده است.

بنابراین ما یک عامی داریم که حرمت علیکم المیتهٔ است، یک خاصی داریم که الا المذکّی است.

حال: می‌رسیم به یک لحم مطروحه و یا یک جلد دور افتاده‌شده، شکّ می‌کنیم که آیا این لحم و یا جلد از مصادیق عام است یا از مصادیق خرج بالتخصـیص؟ استصـحاب می‌کنیم عـدم تذکیه و با استصـحاب عدم تذکیه اثبات می‌کنیم که این گوشت و یا پوسـت مطروحه از مصادیق ما خرج بالتخصـیص نیست. وقتی لحم و یا جلـد مطروحه از مصادیق ما خرج بالتخصـیص نشد، تمسّک می‌کنیم به عموم حرمت علیکم المیتـهٔ و می‌گوئیم: این لحم و یـا جلـد مطروحه زهاق روح شـده است، ما هم که نمی‌دانیم که از مصادیق ما خرج بالتخصیص هست یا نه؟ با تمسّک به عموم حرمت علیکم المیتهٔ، حکم می‌کنیم به نجاست و حرمت آن.

الحاصل: این شد دو تأیید در حرمت و نجاست مشکوک التذکیهٔ که یکی شد اصل عملی و دیگری اصل لفظی.

* جناب شیخ پس طرق حکم به طهارت چیست؟

طرق آن زیاد است و لکن ما در کلمات خود به سه طریق از آن طرق اشاره می‌کنیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۱

۱- یـک طریق همین طریقی بود که جنـاب تونی فرمود و گفت که در اینجا نمی‌توان گفت که این لحم و یا جلـد مطروحه نجس و حرام است، بلکه این‌ها محکوم به طهارت و حلیّت‌اند.

چرا؟ بخاطر اینکه در اینجا استصحاب عدم تذکیه به دو دلیل قابل اجرا نیست:

۱- یکی اینکه استصـحاب عدم تذکیه در اینجا مثل استصـحاب قسم ثالث است که کلّی ضاحک را در ضمن وجود زید استصحاب می‌کردنـد و از آن نـتیجه می‌گرفتنـد کـه پس عمر جـایگزین زیـد شـده است که در پاسـخ به چنین حرکـتی گفت شـد که: ارکـان استصحب در اینجا مختل است، چرا که عدم تذکیه در ضمن حیات با از بین رفتن زید قطعا از بین رفته است و عدم تذکیه در ضمن موت حتف انف و یا مردار نیز مشکوک الحدوث است چرا که ما نمی‌دانیم که چنین موت حتف انفی حادث شده است یا نه؟

پس: این کلّی قابل استصحاب نیست چون ارکان کلّی نسبت به آن مختل است.

۲- دیگر اینکه گر کلّی عدم تذکیه در اینجا استصحاب بشود برای اثبات فرد الآخر کار غلطی است.

یعنی: همان‌طور که در کلّی قسم دوّم نمی‌شد با استصـحاب کلّی حیوان در ضمن وجود عصفور، اثبات وجود فیل کرد، در اینجا نیز نمی‌توان با استصحاب کلّی ضاحک اثبات جایگزین شدن عمرو را بجای زید کرد چون می‌شود اصل مثبت.

به عبارت دیگر: در اینجا نیز هم ارکان استصحاب مختل است، و هم اثبات فرد آخر بواسطه این استصحاب غلط است.

۳- از یک نگاه دیگر نیز چنین استصـحابی اصل مثبت است و آن اینکه: شـما می‌خواهید کلّی را استصحاب کنید و سپس کلّی را به فرد دیگر منتقل نمائید. امّا اثبات فرد آخر یک حساب است و تطبیق کلّی بر فرد آخر حساب دیگر است.

به عبارت دیگر: شما می‌گوئید: وقتی شکّ داریم که آیا حیوان این جلد تذکیه شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را.

ما از شما سؤال می‌کنیم که عدم تذکیه کلّی است یا جزئی؟ خواهید گفت کلّی.

بنابراین: شما کلّی عدم تذکیه را استصحاب می‌کنید، سپس از آن استفاده کرده حکم می‌کنید که هذا اللحم و یا هذا الجلد غیر مذکّی. که این می‌شود استصحاب کلّی و تطبیق آن بر یک فرد که اصل مثبت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۲

به عبارت دیگر: تفاوتی نمی‌کند که شما کلّی را استصحاب کنید برای اثبات فرد الآخر و یا برای تطبیق آن بر فرد دیگر.

الحاصل: جناب تونی می‌گوید ما از اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیه استفاده کرده و حکم می‌کنیم به اینکه این لحم مطروحه و یا این جلد مطروحه پاک است.

* جناب شیخ نظر جناب‌عالی راجع به رأی جناب تونی در اینجا چیست؟

این است که: عیبهائی که ایشان در رابطه با استصحاب عدم تذکیه توسط مشهور فرمود همه قابل جواب است.

۱- و امّا در پاسخ به عیب اولی که ایشان گرفت و گفت با استفاده از استصحاب کلّی می‌خواهند، اثبات فرد الآخر کنند می‌گوئیم: مشهور نمی‌خواهد با استصحاب عدم تذکیه، میته بودن را اثبات کند، بلکه چنانکه گفتیم اثر را بر خود کلّی مترتّب می‌کند.

به تعبیر دیگر مشهور استصحاب می‌کند عدم تذکیه را و چون حرمت و نجاست از آن عدم تذکیه است و واسطه ندارد آن را بر خود عدم تذکیه بار می‌کند نه اینکه با استصحاب عدم تذکیه بخواهند اثبات کنند میته بود را و سپس حرمت و نجاست را بر میته بودن مترتّب کنند تا شما بگوئید اصل مثبت است.

به عبارت دیگر: به عقیده مشهور، موضوع حرمت و نجاست، امر عدمی یعنی عدم تذکیه است و نه امر وجودی که میته و یا مردار بودن باشد.

* جناب شیخ پاسخ شما به این عیب و ایراد تونی که گفتند شما کلّی را استصحاب کرد سپس آن را بر فرد الآخر تطبیق می‌کنید و این کار درستی نیست، چیست؟

می‌گوئیم خیر ما چنین تطبیقی را صورت نمی‌دهیم بلکه از اوّل که اراده استصحاب می‌کنیم با اسم اشاره هذا اشاره کرده و می‌گوئیم: هذا اللحم او هذا الجلد، لم یکن یذکّی.

یعنی: این گوشت و یا جلد مطروحه، یک زمانی مذکّی نبود، اکنون ما شکّ داریم که تذکیه شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه آن را، نه اینکه اوّل استصحاب بکنیم کلّی عدم تذکیه را و سپس بگوئیم هذا المورد هم لم یذکی، خیر.

پس: استصحاب عدم تذکیه از این عیوبی که جناب تونی وارد کرد مبرّی می‌باشد.

* جناب شیخ مرادتان از (و لکن هذا کلّه مبنی علی ما فرضنا ...) چیست؟

این است که چنانکه شما هم توجّه کردید اگر ما استصحاب را از عیوب مورد نظر تونی مبرّی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۳

کردیم، روی این فرض بود که ما موضوع حرمت و نجاست را، امر عدمی یعنی عدم تذکیه بگیریم و الّا اگر قائل شویم به اینکه موضوع نجاست و حرمت امر عدمی نیست بلکه امر وجودی یعنی میته و یا مردار است، آنوقت ایراد فاضل مبنی بر اینکه این حرکت اصل مثبت است وارد است.

چرا؟ زیرا که ما عدم تذکیه را استصحاب می‌کنیم و با استفاده از آن به اثبات فرد الآخر که میته بودن است می‌پردازیم و سپس نتیجه می‌گیریم که هذا اللحم حرام که می‌شود اصل مثبت.

پس: مراد از هذا کلّه این است که: استصحاب در صورتی درست است که ما موضوع حرمت و نجاست را امر عدمی یعنی عدم تذکیه بگیریم.

* جناب شیخ طریق سید صدر برای اجرای اصالهٔ الطهارهٔ و اصالهٔ الحلیه چیست؟

ایشان نیز استصحاب عدم تذکیه را از تمام عیوب مبرّی می‌داند، چرا؟ زیرا ایشان اصل مثبت را حجّت می‌داند. و لذا سؤال ایشان این است که: چه اشکال دارد که ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را و اثبات کنیم مردار بودن حیوان هذا للحم را؟

* پس چرا ایشان خود قائل به اجرای اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیه شده است؟

زیرا اجرای این اصل از طرف دیگر هم ممکن است، یعنی در پاسخ به این سؤال که آیا حیوان این لحم مردار شده است یا نه؟ می‌توان گفت: اصل این است که: خیر، مردار نشده است، پس مذکّی است.

حال: از آن طرف اصل اجرا شد و به استصحاب عدم تذکیه پرداخت و فرمود اصل مثبت حجّت است، از این طرف نیز اگر اصل مثبت است باز حجّت است.

منتهی عیب مطلب در این است که: اجرای اصلین در دو طرف قضیه با هم تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند، کأنّه ما نه اصالت عدم تذکیه داریم و نه اصالت عدم موت. و لذا سید صدر می‌گوید در این صورت نوبت می‌رسد به دو اصل لفظی مذکور.

* تفاوت رأی جناب تونی و سید صدر در این مسئله چیست؟

این است که: جناب تونی از اوّل چنین استصحابی را بخاطر مختل بودن ارکان استصحاب باطل دانست و لذا رفت به سراغ اصالهٔ الطهاره.

۲- ما گفتیم که استصحاب عدم تذکیه عیبی ندارد و لکن در صورتی که موضوع حرمت و نجاست را امر عدمی بگیریم و نه وجودی و الّا اگر موضوع حرمت و نجاست را امر وجودی یعنی مردار بودن بگیریم دچار یک عیب عمده می‌شود و آن اینکه: اصل مثبت می‌شود که در این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۴

صورت نوبت به اصالهٔ الطهاره و ... می‌رسد.

۳- سید صدر نیز استصحاب عدم تذکیه را از عیوب مورد نظر تونی مبرّی دانست و لکن معتقد به عیب دیگری شد که تساقط اصلین در اثر تعارض آنها بود و لذا به سراغ اصالهٔ الطهاره رفت.

الحاصل: دو طریق برای حکم به حرمت و نجاست لحم مطروحه باین شد که یکی اصل عملی است و یکی اصل لفظی.

سه طریق هم برای حکم به پاک و حلال بودن آن مطرح شده که یک طریق از جناب تونی بود، یک طریق از سید صدر و یک طریق را هم ما در تحت لکن الانصاف مطرح نمودیم.

* جناب شیخ چرا سید صدر که می‌خواهد اصل طهارت جاری بکند اوّل به سراغ اجرای اصلین رفت و خود را در پیچ‌وخم تعارضا و تساقطا قرار داد، بلکه از همان اوّل می‌گفت اینجا جای اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیهٔ است؟

اگر ایشان از اوّل به سراغ اصالهٔ الطهاره و ... می‌رفت، به او اعتراض می‌شد که استصحاب عدم تذکیه بعنوان یک اصل عملی حاکم است بر اصل طهارت به عنوان یک اصل لفظی و لذا با بودن استصحاب اصل طهارت جاری نمی‌شود.

در نتیجه ایشان مجبور شده است که به نحوی جلوی جریان آن را گرفته، موانع سر راه را نشان بدهد، و سپس به سراغ اصل طهارت رفته است.

* جناب شیخ چرا شما اولین عیبی را که جناب تونی در رابطه با استصحاب عدم تذکیه مطرح کرد نپذیرفتید؟

زیرا تغایری که ایشان عنوان کردند، که اگر مرادتان از عدم تذکیه، عدم تذکیه اولی باشد، از بین رفته، چون در ضمن حیات بوده و با رفتن حیات آن عدم تذکیه هم رفته، و اگر مرادتان عدم تذکیه در حال مرگ است که این هم مشکوک الحدوث است، درست نمی‌باشد. چرا؟ زیرا: اصلا تغایر در امور وجودیّه متصوّر است و نه در اعدام ازلیه. این وجودات‌اند که به لحاظ مراتب و یا حد اقل مشخصات با هم مختلف و متفاوت‌اند و الّا عدم با عدم فرقی ندارد، همه اعدام در عدم ازلی مستمرّ بوده و این عدم تذکیه‌ای هم که

مورد بحث ماست از اعدام ازليه است و لازم نيست كه در ضمن چيزى تحقّق پيدا كند، و لذا اين‌گونه آن را تصوير مى‌كنيم كه اين عدم ازلى:

۱- تارة سالبه به انتفاء موضوع است، يعنى اصلا حيوانى نبود تا تذكيه شود.

۲- تارة اين حيوان در مراحلى آفريده شد و چون زنده بود، لم يذكّ.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۲۵

حال: لم يذك در مرحله اوّل با دوّم يكى است و نمى‌شود گفت كه موضوعا دوتاست. خير اين استمرار همان است، تذكيه‌اى در كار نيست نه در اين مرحله و نه در مرحله قبل.

به عبارت ديگر: عدم تذكيه امرى مستمرّ است كه در مراحل مختلف، گاهى حيوانى را طى مى‌كند، در طى اين مرحله يك وقت با مرحله حيات حيوان است و يك وقت با مرحله ممات آن حيوان است، و در اين مراحل تذكيه‌اى وجود ندارد. و لذا اين عدم تذكيه‌اى كه صحنه‌هاى مختلفى را تماشا مى‌كند، حكمش هم در هريك از اين صحنه‌ها فرق مى‌كند.

۱- آن وقتى كه اين لم يذكّ بعنوان سالبه به انتفاء موضوع تصوّر مى‌شود، اصلا حرمت و نجاست معنا ندارد، چون اصلا موضوعى وجود ندارد تا بشود حرام و نجس.

۲- آن وقتى كه به مرحله حيات برخورد مى‌كند، برخوردش موجب حرمت و نجاست نمى‌شود.

۳- يك وقت است كه اين عدم تذكيه مستمرّ در صحنه‌اى به ممات آن حيوان برخورد مى‌كند و در اينجاست كه موجب حرمت و نجاست مى‌شود، و اين همان سخن مشهور است.

به عبارت ديگر: مشهور مى‌گويد: ما استصحاب مى‌كنيم عدم تذكيه ازلى را، اين عدم ازلى در طول مراحل مختلف برخورد مى‌كند به مورد موت كه موجب حرمت و نجاست مى‌شود.

* جناب شيخ خلاصة الكلام و عبارة اخراى مطالب اخير چيست؟

اين است كه: چه در استصحاب عدمى و چه در استصحاب امر وجودى، اگر قصد اثبات فرد الآخر و يا تطبيق بر فرد الآخر باشد، اصل مثبت است و بلا حجيّت، و لكن اگر اثر از آن خود كلّى باشد استصحاب كلّى بلااشكال است. فى المثل:

۱- اگر بگويى ديروز كلّى حيوان در ضمن وجود فرد عصفور در خانه بود، اكنون هم هست و اين استصحاب به منظور اثبات فرد الآخر يعنى فيل باشد، اصل مثبت است و غلط.

امّا اگر استصحاب كنى كلّى حيوان را به جهت اثرى كه بر خود حيوان مترتّب مى‌شود، مثل وجوب العلوفه، اشكالى ندارد.

۲- اگر بگوئى ديروز كريّت در اين حوض متحقق بود، مقدارى محسوس از آب حوض برداشته‌اند، اكنون شكّ دارم كه آيا كريّت باقى است يا نه؟

پس استصحاب مى‌كنم كلّى كريّت را كه ديروز در ضمن آب محقّق بود و قصدتان اين باشد كه پس هذا الماء (يعنى اين آبى كه امروز در حوض وجود دارد) كرّ است. شما وجود كريّت كلّى را

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۲۶

تطبيق كرده‌ايد بر فرد ديگرى كه هذا الماء است و اين اصل مثبت است.

امام اگر استصحاب را در هذا الماء يعنى خود اين آبى كه امروز در حوض است جارى كنيد و نه در كريّت كلّى، و بگوئيد: هذا الماء كان كرّا، فهو كرّ، بلااشكال است و اصل مثبت نيست.

به عبارت ديگر:

۱- يك وقت ما صفت را استصحاب كرده و موجود را متّصف به اين صفت مى‌كنيم، فى المثل: موجود الكرّ را استصحاب مى‌كنيم

و این آب را به آن موجود الکر متّصف می‌کنیم که می‌شود اصل مثبت.

۲- یک وقت هم خود متّصف را استصحاب کرده می‌گوئیم هذا الماء کان کرّا فهو کرّ، که دیگر اصل مثبت نیست.

* جناب شیخ امثله فوق برای استصحاب در امر وجودی بود، امثله‌ای هم برای استصحاب امر عدمی بیاورید؟

فی المثل:

۱- اگر ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را و قصدمان این باشد که با آن اثبات کنیم موت حتف انف و یا مردار بودن را، اصل مثبت است.

امّا اگر استصحاب کنیم عدم تذکیه را به جهت نتیجه خود عدم تذکیه که حرمت است و نجاست، دیگر اصل مثبت نبوده و مشکل ندارد.

۲- اگر ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را برای تطبیق آن بر هذا اللحم و بگوئیم هذا للحم لیس بمذکّی، اصل مثبت است و غلط.

لکن، اگر این استصحاب را در خود لحم جاری کرده بگوئیم هذا اللحم لم یکن مذکّی و الآن لیس بمذکّی اصل مثبت نخواهد بود.

۳- اگر زنی استصحاب کند عدم الحیض را بخاطر تطبیق آن بر فرد موجود می‌شود. اصل مثبت و غلط. فی المثل: زنی است که اکنون خون دیده است، شکّ می‌کند که خون حیض است یا استحاضه؟ اگر بگوید که من قبلا حائض نبودم، اکنون هم حائض نیستم، پس این خون، خون حیض نیست، بلکه خون استحاضه است، اصل مثبت است و غلط.

امّا اگر این زن این استصحاب را در خود این خونی که دیده جاری کرده بگوید: هذا الدم لم یکن حیض، و الآن لیس بحیض، فهو استحاضهٔ، دیگر اصل مثبت نخواهد بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۷

* جناب شیخ مگر همیشه زمام امور در دست ماست که هرطور که بخواهیم به نفع خودمان استصحاب جاری کنیم؟

خیر، همیشه زمام امور در دست ما نیست، بلکه در برخی از موارد چاره‌ای نداریم جز اینکه استصحابی را جاری کنیم که اصل مثبت نباشد.

فی المثل: در آن مثال آب کرّ، اگر بگوئیم: الکرّ کان موجودا و الآن ایضا موجود، فهذا الماء کرّ می‌شود اصل مثبت و غلط. لکن اگر بگوئیم: هذا الماء کان کرّا و الآن ایضا کرّ، دیگر اصل مثبت نیست.

چرا و سرّ مطلب چیست؟ این است که موضوع استصحاب در اینجا دوتاست، این آبی که از آن بطور محسوس برداشته شده دیگر آن آب کر دیروزی نیست، و این با دقت عقلیّه کاملا مفهم است.

پس چرا استصحاب شما در خود هذا الماء اصل مثبت نمی‌شود و صحیح است. بخاطر اینکه هذا الماء از نظر عرف، همان آب دیروز است و با برداشتن یک سطل موضوع عوض نشده است و لذا استصحاب در این صورت صحیح است و اصل مثبت نیست.

و یا فی المثل در آن مثال دم: اگر زن بگوید: هذا الدم لم یکن حیضا و الآن لیس بحیض، صحیح است و اصل مثبت نیست.

امّا اگر زنی ابتداء خون ببیند و شکّ کند که این دم حیض است یا دم استحاضه؟ دیگر نمی‌تواند بگوید: این دم حیض نبود. چرا؟ چونکه این خون سابقه ندارد تا که او استصحاب کند عدم حیضیتش را.

پس اگر بخواهد استصحاب جاری کند بگوید: من حائض نبودم، اکنون هم حائض نیستم، پس این خون هم خون حیض نیست، می‌شود اصل مثبت و غلط.

بنابراین: اجرای استصحاب در موارد مختلفه به لحاظ موارد فرق می‌کند و این‌گونه نیست که زمامش بطور کلّی در دست ما باشد و ما به هر نحوی که بخواهیم آن را اجرا کنیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۸

متن

الأمر الثانی أنّه قد علم من تعریف الاستصحاب و أدلّته أنّ مورده الشکّ فی البقاء، و هو وجود ما کان موجودا فی الزمان السابق. و یترتّب علیه عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان، و لا فی الزمانیّ الذی لا استقرار لوجوده بل یتجدّد شیئا فشیئا علی التدریج، و کذا فی المستقرّ الذی یؤخذ قیدا له. إلّا أنّه یظهر من کلمات جماعهٔ جریان الاستصحاب فی الزمان، فیجری فی القسمین الاخیرین بطریق أولی، بل تقدّم من بعض الاخباریین:

أنّ استصحاب اللیل و النهار من الضّروریات.

ترجمه

(در مقدار دلالت اخبار) (این اخبار اختصاص به شکّ در رافع دارند)

اشاره

سپس (بدانید) اختصاص اخباری که غیر از اخبار عامّه است (یعنی اخبار خاصّه) به قولی که ما برگزیدیم (یعنی مورد شکّ در رافع) روشن است.

و امّا اخبار عامّه (مثل لا تنقض ...):

مشهور بین متأخرین از (مرحوم شیخ انصاری) استدلال به روایات عامّه است بر حجیّت استصحاب در تمام موارد (چه شکّ در رافع و چه شکّ در مقتضی). و در این (استدلال) جای تامل وجود دارد، و باب این تامل را مرحوم محقّق خوانساری در شرح دروس گشوده‌اند.

توضیح و تبیین افتتاح باب تأمل این است که: حقیقت نقض، همان رفع هیئت اتصالیه است مثل واریسیدن طناب و حبل ریسیده‌شده. و نزدیکترین معنای مجازی به این معنای حقیقی، علی فرض مجاز بودنش، همان رفع و برداشتن یک امر ثابت و مستحکم است (مثل موارد شکّ در رافع).

و گاهی اطلاق می‌شود (این اقرب المجازات) بر مطلق رفع الید از یک شیء و لو بخاطر عدم مقتضی برای آن باشد پس از اینکه دارنده آن اقتضاء بوده است. (مثل رفع ید از لیل یا نهار که قبلا بود و لکن اکنون دیگر مقتضی برای دوام ندارد).

پس (بنا بر معنای سوّم) مراد از نقض، تداوم نداشتن آن شیء و بناگذاری بر عدمش پس از وجودش می‌باشد (چه در مورد شکّ در رافع و چه در مورد شکّ در مقتضی). سپس وقتی این (معانی سه‌گانه نقض را) دانستی می‌گوئیم: این امر دائر است:

۱- بین اینکه اراده شود از نقض، مطلق ترک عمل و ترتیب اثر که همان معنای سوّم است (که در این صورت) منقوض (که همان یقین است) بصورت عام باقی می‌ماند برای هر یقینی (چه شکّ در رافع و چه در موارد شکّ در مقتضی).

۲- و بین اینکه اراده شود از این نقض (یعنی یقین) ظاهر آن، که همان معنای دوّم (یعنی رفع الأمر الثابت) است (که در این صورت) متعلّق نقض یا یقین، اختصاص پیدا می‌کند به اموری که شأن آنها استمرار و اتصال (یعنی استحکام و ابرام) است، و این امر مستمرّ اختصاص دارد به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۰

مواردی که این معنای استحکام در آن‌ها پیدا می‌شود. و رجحان و برتری این معنای دوّم (یعنی اقرب المجازات) بر معنای اوّل (یعنی ابعد المجازات) بر احدی پوشیده نیست.

زیراکه فعل خاص (مثل نقض کردن در ما نحن فیه) مخصّص متعلّق عامش (مثل یقین) می‌شود (و آن را کوچکتر می‌کند)، چنانکه

ضرب (که دلالت بر ضرب مولم دارد) در قول قائلی که می‌گوید: احدی را نزن، قرینه است بر اختصاص داشتن (آن احد بر) زندگان و عام بودن آن برای اموات، قرینه بر اراده شدن مطلق ضرب، از ضرب (حتی) برای جامدات نمی‌باشد. (یعنی ضرب احد را تضییق می‌کند به اینکه احد ضرب را توسعه دهد، چونکه متعلّق تابع فعل است و نه فعل تابع متعلّق).

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مقام اوّل بحث در رابطه با اخبار استصحاب چه بود؟

در رابطه با اصل دلالت این اخبار بود که دو دسته از روایات مطرح گردید: ۱- روایات عامّه ۲- روایات خاصّه.

و امّا دلالت روایات عامّه بر استصحاب را نوعا جناب شیخ پذیرفتند لکن با تجابر و تعاضد و امّا از میان روایات خاصّه، سه روایت مورد قبول ایشان واقع شد که بررسی گردید.

* مقام دوم بحث چیست؟

در رابطه با مقدار دلالت این احادیث است.

* با توجّه به مقدمه فوق مراد از (ثم انّ اختصاص ما عد الاخبار العامهٔ بالقول المختار واضح) چیست؟

این است که: دلالت روایات خاصّه بر تفصیل نهم یعنی حجیّت استصحاب در خصوص شکّ در رافع واضح و روشن است، چرا که سه روایت از روایات مورد بررسی، موردشان از موارد شکّ در رافع بود، چرا که طهارت از اموری است که ذاتا و فی حد نفسه قابلیت بقاء دارد.

یعنی مقتضی موجود است، و شکّ در بقاء آن همیشه از ناحیه شکّ در عروض رافع است.

* غرض از (و امّا الاخبار العامّهٔ ...) چیست؟

این است که: مشهور اصولیین قبل از شیخ اعظم (ره) و پس از ایشان مدّعی هستند که به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۱

برکت روایات عامّه حجیّت مطلق استصحاب اثبات می‌شود. چه در شکّ در رافع و چه شکّ در مقتضی. و شواهدی نیز بر این مدّعی آورده‌اند.

* پس مراد از (و فیه تأمل، ...) چیست؟

این است که: به قاعده مرحوم شیخ به پیروی از محقّق خوانساری (ره) شارح دروس در این کلام مشهور جای تامل وجود دارد. و حقّ این است که از این روایات تنها حجیّت استصحاب در باب شکّ در رافع اثبات می‌شود و به درد شکّ در مقتضی نمی‌خورند.

کلمه نقض دارای سه معناست:

۱- معنای حقیقی و لغوی ۲- معنای مجازی قریب الی الحقیقهٔ ۳- معنای مجازی بعید عن الحقیقه.

و امّا معنای حقیقی و لغوی نقض آن است که در مقابل غزل قرار دارد، و غزل در لغت عرب به معنای ایجاد اتصال در میان منفصلات است، بدین معنا که اجزاء از ازهم گسیخته و منفصل را به هم می‌بافد و پیوند می‌زند، مثل: نخ درست کردن از پنبه و یا پشم زده‌شده.

بنابراین وقتی غزل ایجاد الاتصال بین المنفصلات است، نقض رفع الهیئهٔ الاتصالیه است، یعنی که آن رشته‌ها را از هم گسستن و باز کردن است، مثل باز کردن طناب ریسیده و به هم پیچیده شده است.

حال: نقض به معنای حقیقی در خصوص محسوسات و اجسام از هر نوعش بکار رفته و از محل بحث ما خارج است. و امّا معنای

مجازی قریب الی الحقیقهٔ کلمه (نقض) به معنای خصوص رفع الأمر الثالث است. یعنی چیزی را که ثابت و مستحکم و مبرم است و ذاتا قابلیت بقاء دارد، رفع کرده از میان برداریم.

مثل طهارت مائیه که امری ثابت و ماندگار است، یعنی تا زمانی که رافعی نیاید رفع نمی‌شود.

به عبارت دیگر وقتی ما بواسطه رافعی از طهارت دست برمی‌داریم مجازا به معنای نقض است.

* وجه قرب این معنا به معنای حقیقی نقض چیست؟

این است که: در خود کلمه نقض معنای ابرام و استحکام خوابیده و در این معنا نیز این جنبه لحاظ شده است و لذا اقرب المجازات می‌باشد.

و امّا معنای مجازی بعید عن الحقیقه کلمه (نقض)، عبارتست از: مطلق رفع الید از چیزی، چه آن چیز از اموری باشد که ذاتا دارای ثبات و استحکام است و ما از آن رفع ید می کنیم. مثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۲

طهارت، و چه آن چیز از اموری باشد که ذاتا اقتضاء و قابلیّت بقاء را نداشته باشد مثل رفع ید از روز یا شب.

* وجه بعد این معنا از معنای حقیقی چیست؟

همین عدم لحاظ جنبه استحکام در آن است.

* کدامیک از معانی سه‌گانه نقض در ما نحن فیه یعنی اخبار لا تنقض مورد نظر است؟

معنای حقیقی نقض نمی‌تواند در ما نحن فیه مراد باشد، چرا که این معنا اختصاص به محسوسات دارد، از این گذشته در ما نحن فیه این رشته یقین و هیئت اتصالیه به صرف شکّ از بین می‌رود چونکه در اختیار ما نیست. در نتیجه: امر دائر می‌شود بین اراده معنای مجازی قریب و یا معنای مجازی بعید.

* اراده هریک از این دو معنا در ما نحن فیه چه نتیجه‌ای دارد؟

اگر مراد از نقض در لا تنقض مجاز قریب باشد به درد شکّ در رافع می‌خورد.

و اگر مراد از نقض در آن، مجاز بعید باشد، علاوه بر شکّ در رافع به درد شکّ در مقتضی هم می‌خورد.

* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: اراده مجاز قریب از دو جهت دارای اولویت و رجحان است:

۱- اینکه به لحاظ قاعده ادبی: اذا تعذّرت الحقیقهٔ فاقرب المجازات اولی بالارادهٔ من الکلام.

۲- قاعده این است که اگر در کلام یک فعل خاص و یک متعلّق عام وجود داشته باشد، خصوصیت آن فعل باعث تخصیص عمومیت آن متعلّق می‌شود، نه اینکه عموم متعلّق، دلیل بر اطلاق و تعمیم فعل شود. چرا؟ چون عند العرف و العقلاء، خاص قرینه بر عام و مفسر و مراد از عام است نه اینکه عام قرینه بر خاص باشد. فی المثل: اگر شما به فرزندتان بگوئید: لا تضرب احدا.

۱- فعل ضرب، خصوصیت دارد، چرا که چون بدنبال آن درد احساس می‌شود و مضروب در برابر آن عکس العمل نشان می‌دهد که این مخصوص ذوی الحیاهٔ است.

۲- کلمه احدا، که متعلّق ضرب باشد، عمومیت دارد و شامل اموات هم می‌شود. امّا خصوصیت ضرب قرینه می‌شود بر اینکه مراد از احدا، احدا من الاحیاء است نه اینکه عمومیت احدا قرینه شود بر اینکه مراد از ضرب مطلق الضرب باشد و شامل ضرب الجماد هم بشود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۳

چونکه چنین تفسیری منطقی نیست.

* منظور از مثال چیست؟

این است که: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. چرا؟ زیرا:

۱- نقض کردن فعل خاصی است که در آن استحکام و ابرام وجود دارد و مخصوص به موارد شکّ در رافع است.

۲- امّا الیقین که متعلّق نقض کرده است، عام است و شامل می‌شود یقین به امر مبرم و مستحکم و غیر امر مبرم را.

حال طبق بیان فوق: این خصوصیت فعل است که قرینه می‌شود بر عموم متعلّق و آن را اختصاص می‌دهد به امر مستحکم.

در نتیجه: روایت اختصاص پیدا می‌کند به مواردی که اصل وجود مقتضی و اقتضاء البقاء و استعداد در آن‌ها محرز و مسلّم باشد.

پس: انما الکلام در شکّ در رافع است و شامل شکّ در اصل مقتضی نمی‌شود. بنابراین:

اینکه در احادیث فرموده لاـ تنقض، یعنی به مجرد عروض شکّ از امر مبرم و مستحکم، رفع ید نکن. بدین لحاظ است که این احادیث اختصاص دارند به موارد شکّ در رافع چرا؟ زیرا در این‌گونه موارد است که مستصحب یک امر مبرم و مستحکم است، و شارع مرادش این است که: بواسطه عروض شکّ دست از این امور مبرم و مستحکم نکش.

* پس غرض از (ثمّ لا یتوهّم الاحتیاج حینئذ الی تصرف فی الیقین بالارادهٔ المتیقن منه ...) چیست؟

پاسخ به یک توهّم و یا یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است: اگر شما حدیث را بر مجاز قریب حمل کنید احتیاج به یک تصرّف در ظاهر کلام پیدا می‌شود که در این صورت مرتکب خلاف ظاهر می‌شوید و آن این است که: ناچار می‌شوید که کلمه یقین را به معنای متیقّن بگیرید، چرا که این متیقّن است که یا ثبات و استحکام دارد یا ندارد، و حال آنکه خود صفت یقین بما هو یقین با قطع از متیقّن معنا ندارد تا که مستحکم باشد یا نه.

و لذا نیاز به مجاز در کلمه پیدا می‌شود، و حال آنکه الاصل، عدم المجازیهٔ و اگر شما حدیث را بر مجاز بعید حمل کنید، نیازی به این تصرّفات نمی‌باشد، بلکه لا تنقض الیقین به معنای لا ترفع الید عن الیقین می‌شود، اعمّ از اینکه به امر مستحکم تعلّق بگیرد یا به غیر آن.

در نتیجه: ظاهر کلام در این صورت حفظ می‌شود، که نسبت به حمل در صورت قبل اولویت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۴

دارد.

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید: یقین امر ثابت است یا متیقّن؟ و به تعبیر دیگر طهارت امر ثابت است یا یقین به طهارت؟

می‌گوید: یقین یک حالت نفسانیه است که ثبوت در آن معنا ندارد، و لذا این امر ثابت و مستحکمی که لا یرتفع الّا برافع، همان متیقّن است.

بنابراین: اگر شما نقض را به معنای مجازی قریب آن بگیرید، آن امر ثابت در متیقّن متصوّر است، مثل طهارت و یا نجاست.

به عبارت دیگر می‌گوید: اگر نقض را به معنای اقرب المجازات بگیرید، ناچارید که یقین را به معنای متیقّن بگیرید، چون متیقّن است که امر ثابت، مستحکم و مبرم است و لا یرتفع الا برافع.

و حال آنکه الاصل عدم التصرف فی الظاهر.

پس اصل این است که ما ظاهر کلام را به هم نزده و یا یقین را به معنای متیقّن نگیریم. بلکه در معنای خودش باشد و وقتی کلام در معنای خودش استعمال شود ما ناگزیر هستیم که نقض را هم به معنای ابعدالمجازاتش بگیریم.

در نتیجه: از آنجا که نقض به معنای مطلق رفع الید است، پس لا تنقض الیقین. یعنی: لا ترفع الید عن الیقین.

در این صورت حدیث هم شامل موارد شکّ در رافع می‌شود، هم شامل موارد شکّ در مقتضی. و لذا شیخنا در دفع توهّم مزبور می‌فرماید: این تصرّف در ظاهر کلام اختصاص به حمل کلام بر مجاز قریب ندارد، بلکه شما نقض را به هر معنا که بگیرید علی

کلّ حال نیاز به تصرّف دارید، و الّا ابقاء کلام بر ظاهرش مستلزم عدم صحت و یا عدم صدق است. و به حکم دلالت اقتضاء باید چیزی مقدّر باشد.

چرا؟ زیرا کلمه لا تنقض، فعل نهی است، نهی از جمله تکالیف است، تکلیف هم باید به چیزی تعلّق بگیرد که مقدور است، و حال آنکه نقض خود یقین بما هو یقین از جمله اموری است که مقدور ما نیست تا اینکه ما را جهت نقض آن مورد خطاب قرار داده باشند، بلکه یک امر قهری است که با آمدن عوامل و اسباب یقین، می‌آید و با رفتن آنها می‌رود و این ربطی به مکلّف ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه حدیث فرموده لا تنقض الیقین، مرادش این نیست که یقین بما هو یقین را نقض نکن، بخاطر اینکه وقتی شکّ آمد، یقین از بین رفت. اگر یقین از دست نرفته بود که شما دچار شکّ نمی‌شدید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۵

فی المثل: شما تاکنون یقین داشتید که زید عادل است و لکن اکنون شکّ دارید که آیا عادل است یا نه؟ چرا؟ چونکه عوامل و اسباب یقین رفته، خود یقین هم رفته و شما دچار نگرانی و اضطراب شده‌اید.

پس: زمام یقین، ظنّ و شکّ در دست ما نیست که بشود به زور آنها را ایجاد نمود. بلکه یقین منشا می‌خواهد، چه شکّ در رافع باشد و چه شکّ در مقتضی. در نتیجه باید چیزی را در کلام مقدّر گرفت و آن این است که بگوئیم:

۱- مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض المتیقّن است. و یا بگوئیم:

۲- مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض آثار الیقین و احکامها است، که از باب مجاز حذف و به حذف مضاف باشد.

یعین بالاخره باید نقض را روی یک چیزی برد که زمامش در دست خود انسان است چون زمام یقین به دست ما نیست که اراده کنیم و دستور بدهیم که نقض شو یا نقض نشو.

خیر، یقین امری غیر اختیاری است که با منشأش می‌آید، و بدون آن از میان می‌رود.

پس: لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض المتیقّن که همان مستصحب سابق است اعمّ از اینکه طهارت باشد یا رطوبت باشد و یا ...

.* آیا با این عمل که یقین را متیقّن بگیرید، کار درست می‌شود یا نه؟

خیر، این مقدار از تصرّف نیز کافی نیست، بلکه نیاز به یک تصرّف دیگر هم لازم است و آن اینکه:

۱- بنا بر اولی بگوئیم: مراد از لا- تنقض الیقین، این است که لا تنقض مقتضی المتیقّن چونکه نقض خود متیقّن هم که در اختیار ما نیست، فی المثل:

زید زنده بود و حیات داشت و ما به حیات او یقین داشتیم، یعنی متیقّن ما حیات زید بوده. آیا اکنون شارع می‌تواند به ما بگوید: حیات زید را نقض نکن تصدیق خواهید کرد که نه، چون حیات زید در اختیار ما نیست که آن را نقض کنیم یا نه. بلکه در اختیار خداست.

بله، این متیقّن یک سلسله مقتضیات و لوازمی دارد مثل نفقه زوجه و ... که این گونه امور در اختیار ماست.

پس اگر این مقتضیات و لوازم را در نظر گرفته بگوئیم: مراد از لا تنقض، مقتضای متیقّن است، بدین معنا که مقتضای متیقّن خود را که پرداخت نفقه زوجه زید است که با شکّ در حیات یا عدم حیات زید، آن را نباید نقض کرد بلکه باید نفقه او را از اموال شوهرش پرداخت نمود. یعنی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۶

اثر را برآن مقتضی مترتب نمود.

۲- و بنا بر دومی بگوئیم: مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض آثار المتیقن التی ثبتت له است که با آمدن یقین می‌آیند و با رفتن یقین هم می‌روند، چرا که معلول تابع علّت خود می‌باشد.

و لذا این آثار نیز در اختیار ما نیستند که ما آنها را نقض بکنیم یا نه؟

بله، ما می‌توانیم آثاری که به برکت یقین سابق برای متیقّن ثابت شده آن آثار را مترتب کرده و به شکّ خود اعتنا نکنیم.

به عبارت دیگر: حیات زید چه اثری داشت، خواهید گفت وجوب پرداخت نفقه زوجه او از اموالش و لذا از آنجا که تاکنون یقین داشتید به حیات زید به برکت یقینتان نفقه زوجه او را از اموالش پرداخت می‌نمودید.

حال اگر این یقین شما به حیات زید از دست برود و برای شما نسبت به آن شکّ حاصل شود، شرع می‌گوید: لا تنقض آثار المتیقن التی کانت تترتّب علیها بواسطهٔ الیقین.

یعنی باز هم وجوب نفقه زوجه برقرار است و باید از اموال زید، پرداخت شود.

الحاصل: جناب مستشکل شما نگران این مطلب نباشید که اگر نقض را به معنای اقرب المجازات آن گرفتیم، تصرّف در کلام لازم می‌آید، بلکه نیاز به تقدیر علی کلّ حال وجود دارد و اختصاصی هم به مجاز قریب ندارد، بلکه با توجّه به دو شاهدی که ذکر کردیم این معنا اثبات می‌شود و ما به اینجا می‌رسیم که: باید احادیث لا تنقض را حمل بر امر الثابت بکنیم، یعنی این احادیث را در موارد شکّ در رافع بکار ببریم و نه در موارد شکّ در مقتضی.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۷

متن

و یمکن أن یستفاد من بعض الامارات إرادهٔ المعنی الثالث، مثل: قوله (ع): «بل ینقض الشکّ بالیقین».

و قوله (ع): «و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات».

و قوله (ع): «الیقین لا یدخله الشّکّ، صم للرؤیهٔ و أفطر للرؤیهٔ»، فانّ مورده استصحاب بقاء رمضان، و الشکّ فیه لیس شکّا فی الرّافع، کما لا یخفی.

و قوله (ع) فی روایهٔ الأربعمائهٔ: «من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشّکّ».

و قوله: «إذا شککت فابن علی الیقین».

فانّ المستفاد من هذه و أمثالها: أنّ المراد بعدم النّقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف للیقین السّابق، نظیر قوله (ع): «إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء».[۲۶۷]

هذا، و لکنّ الإنصاف: أنّ شیئا من ذلک لا یصلح لصرف لفظ «النقض» عن ظاهره.

لانّ قوله: «بل ینقض الشک بالیقین» معناه رفع الشّکّ؛ لانّ الشّکّ ممّا اذا حصل لا یرتفع إلّا برافع.

و أمّا قوله (ع): «من کان علی یقین فشکّ»، فقد عرفت أنّه کقوله: «إذا شککت فابن علی الیقین» غیر ظاهر فی الاستصحاب، مع إمکان أن یجعل قوله (ع): «فانّ الیقین لا ینقض بالشکّ، أو یدفع به» قرینهٔ علی اختصاص صدر الرّوایهٔ بموارد النقض، مع أنّ الظّاهر من المضیّ: الجری علی مقتضی الدّاعی السّابق و عدم التوقف إلّا لصارف، نظیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۸

قوله (ع): «إذا کثر علیک السّهو فَامض علی صلاتک»[۲۶۸] و نحوه، فهو أیضا مختصّ بما ذکرنا.

و أمّا قوله (ع): «الیقین لا یدخله الشکّ» فتفرّع الافطار للرؤیهٔ علیه من جههٔ استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلی أن یحصل الرّافع، و بالجملهٔ: فالمتأمّل المنصف یجد أنّ هذه الاخبار لا تدلّ علی أزید من اعتبار الیقین السّابق عند الشّکّ فی الارتفاع برافع.

***

[ارائه پنج شاهد از جانب شیخ در حجیّت مطلق استصحاب] تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و یمکن ان یستفاد من بعض الامارات ...) چیست؟

ارائه پنج شاهد از جانب شیخ است در تأیید قول مشهور، یعنی حجیّت مطلق استصحاب، چه در شکّ در رافع و چه در شکّ در مقتضی.

۱- یکی از این شواهد فراز بل ینقض الشک بالیقین، از صحیحه ثالثه زراره است.

* استشهاد شیخ به این عبارت چگونه است؟

می‌فرماید:

۱- در عبارت لا ینقض، نقض مستند به شکّ شده است.

۲- بلا تردید شکّ بما هو شکّ یک امر ثابت و مستحکمی است.

پس می‌توان گفت مراد از نقض همان رفع الأمر الثابت است که مجاز قریب است.

بنابراین: می‌توان گفت مراد از نقض، مطلق رفع الید عن شیء است، چه امر ثابت و مستحکم باشد و چه غیر آن.

از طرف دیگر: در رابطه با عبارت لا- ینقض الیقین با شکّ در صدر حدیث، به قرینه مقابله و به لحاظ وحدت سیاق و همچنین بخاطر عطف جملات هفت‌گانه بر یکدیگر می‌گوئیم:

اگرچه این جمله ذاتا و فی حد نفسه قابلیت اراده مجاز قریب و بعید را دارد و لکن حمل بر مجاز بعید می‌شود، تا به معنای مطلق رفع ید از ترتیب آثار باشد چه در شکّ در رافع که امر مستحکم و مبرم وجود دارد و چه در شکّ در مقتضی.

آنگاه به قرینه وحدت سیاق این حدیث با احادیث دیگر، آن احادیث هم حمل بر همین معنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۹

می‌شوند و در نتیجه با قول مشهور سازگار می‌شود.

۲- دومین شاهد شیخ عبارت (و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات)، از صحیحه ثالثه است.

* استشهاد شیخ به این فراز چگونه است؟

می‌فرماید:

۱- مراد از (لا یعتدّ بالشکّ) این است که جنس الشک بما هو شکّ قابل اعتماد نیست چه شکّ در اصل مقتضی باشد، و چه شکّ در رافع.

۲- وقتی جنس شکّ قابل اعتنا نیست، پس بواسطه آن از یقین رفع ید نمی‌شود، به ویژه اینکه پس از آن فرموده، فی حال من الحالات، که نکره در سیاق نفی است.

۳- نکره در سیاق نفی مفید عموم است، یعنی در هیچ حالی از حالات به شکّ اعتنا نکن چه درحالی‌که به امر مستحکم تعلّق گرفته باشد و چه درحالی‌که به غیر آن تعلّق گرفته باشد.

و لذا: به قرینه مقابله و وجود وحدت سیاق، بقیّه فرازهای حدیث مذکور و دیگر احادیث حمل بر همین معنا می‌شوند که با قول مشهور سازگارتر است.

۳- سومین شاهد شیخ فراز: الیقین لا یدخله الشکّ صم للرؤیة و افطر للرؤیة در مکاتبه کاشانی است.

* استشهاد جناب شیخ به حدیث چگونه است؟

می‌فرماید:

۱- مورد حدیث در جائی است که شکّ در اصل مقتضی باشد، چه نسبت به یوم الشک اوّل و چه نسبت به یوم الشک آخر. بخاطر

اینکه زیرا که شکّ ما در بقاء ماه شعبان است پس از ۲۹ روز، چنانکه شکّ ما در بقاء ماه رمضان است پس از ۲۹ روز.

به عبارت دیگر: شکّ ما در بقاء رمضان شکّ در مقتضی است، بدین معنا که آیا این ماه استعداد بقاء بیشتر از ۲۹ روز را دارد یا نه؟

۲- در چنین موردی بود که امام فرمود: الیقین لا یدخله الشکّ، یعنی در این صورت به شکت اعتنا نکن و از یقین خودت رفع ید ننما.

آنچه مسلّم است این است که مراد در اینجا رفع ید از یک امر ثابت نیست بلکه مطلق رفع ید مراد است.

و لذا به قرینه وحدت سیاق، از بقیه روایات نیز همین معنا اراده می‌شود که در نتیجه با قول مشهور سازگارتر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۰

* چهارمین شاهد شیخ بر مدعای مورد نظر چیست؟

روایت خصال از امام علیه السّلام است که فرمود: من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ.

* کیفیّت استشهاد چگونه است؟

۱- در من کان علی یقین اینکه یقین به امر مبرم باشد و یا به امر غیر ثابت مشخص نشده و لذا عبارت مفید عموم است.

۲- پس از آن فرموده‌اند: فلیمض علی یقینه، یعنی مشی‌اش بر یقینش باشد بدین معنا که از یقینش رفع ید نکند، چه نسبت به امر ثابت باشد و چه نسبت به امر غیر ثابت.

در نتیجه: صدر حدیث، قرینه می‌شود بر مراد از ذیل آنکه فرموده‌اند: فان الیقین لا ینقض بالشکّ بدین معنا که بواسطه شکّ از یقین رفع ید نمی‌شود. چه در امر ثابت چه در غیر آن.

پس: از صدر روایت عموم فهمیده می‌شود و به لحاظ قرینه از ذیل آن نیز عموم فهمیده می‌شود که این با قول مشهور سازگارتر است.

* پنجمین شاهد شیخ بر مطلب اخیرشان چیست؟

موثّقه عمّار است که امام علیه السّلام می‌فرماید: اذا شککت، فابن علی الیقین، قلت هذا الاصل؟ قال: نعم.

این حدیث شریف نیز مفید عموم است، یعنی دلالت دارد بر اینکه هرکجا شکّ کردی اعمّ از اینکه در امر ثابت و مستحکم باشد یا غیر آن، بنا را بر یقین بگذار.

یعنی: از یقین خود رفع ید نکن چه متعلّق یقین امر ثابت و مستحکمی باشد و یا غیر آن.

حال: به قرینه وحدت سیاق از بقیه روایات هم همین معنا استفاده می‌شود که باز با نظر مشهور سازگارتر است.

* پس غرض شیخنا از (و لکنّ الانصاف ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از شواهد مذکور و لذا می‌فرماید: بواسطه هیچ‌یک از شواهد مزبور ما از معنای ظاهر و متبادر نقض، که همان مجاز قریب باشد، رفع ید نخواهیم کرد.

* پاسخ ایشان به شواهد اوّل چیست؟

می‌فرماید: بله، درست است که نقض مستند شده است به شکّ و لکن چه کسی گفته است که شکّ امر ثابتی نمی‌باشد؟ چرا شکّ هم از امور ثابته‌ای است که وقتی حاصل شود قابلیت بقاء دارد تا اینکه رافع دیگری آن را رفع کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۱

پس: در همین‌جا نقض به معنای رفع الأمر الثابت می‌آید و با صدر روایت هم متناسب است.

نکته اینکه: شاهد دوّم نیز عطف به شاهد اوّل است و پاسخ آن نیز همین پاسخ است.

* پاسخ ایشان به شاهد سوّم چیست؟

این است که: اگر مستصحب ما، بقاء شعبان یا رمضان باشد، بله شما درست می‌فرمائید، شکّ ما در این‌گونه موارد از قبیل شکّ در مقتضی است و مورد حدیث همچنین موردی است. و لکن حرف ما این است که:

۱- در یوم الشک اوّل، مستصحب ما عدم وجوب صوم و یا برائت ذمّه از صوم و یا عدم دخول رمضان است.

از طرفی می‌دانیم که امور عدمیّه ذاتا قابلیت دارند که الی الابد باقی باشند، مگر اینکه علّت تامه ایجاد وارد شود و عدم را رفع نماید. پس علی هذا مطلب از باب شکّ در رافع است.

۲- و امّا در رابطه با یوم الشک دوّم نیز مستصحب ما، بقاء اشتغال ذمّه به صوم، یا بقاء وجوب صوم و یا عدم دخول شوال است، که هریک از این‌ها نیز استعداد و قابلیت بقاء دارند تا اینکه رافعی آنها را رفع کند.

پس باز هم شکّ ما در رافع است نه در مقتضی.

* پاسخ ایشان به شاهد چهارمشان چیست؟

این است که:

اولا: در مباحث قبل گفته شد که شاید که این حدیث مربوط به قاعده الیقین و شکّ ساری باشد، و لذا به درد استشهاد در باب استصحاب نمی‌خورد، چنانکه حدیث مورد بحث در شاهد پنجم نیز مربوط به قاعده اشتغال بود و ربطی به استصحاب ندارد.

ثانیا: سلمنا که مخصوص به استصحاب باشد، شما به چه مجوزی عموم صدر را قرینه بر خصوص ذیل قرار دادید و ادعا کردید که مراد از این ذیل هم اطلاق و عمومیت است؟ بلکه برعکس قاعده عقلائی می‌گوید: خصوص ذیل قرینه است بر تخصیص عموم صدر، همان‌طور که در مثال لا تضرب احدا بیان گردید.

ثالثا: خود کلمه مضیّ به معنای جری و مشی برطبق یقین سابق و داعی سابق است و اینکه می‌گوید بر یقین خودت مشی کن و بگذر تا رافعی بیاید باز هم شکّ در رافع اراده شده و این با کلام ما تنافی ندارد.

پس: هیچ‌یک از این شواهد هم به درد شما نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۲

(تنبیهات بر چند امر)

اشاره

این تنبیهات عبارتند از: تنبیهاتی که به متیقّن پیشین تعلّق می‌گیرند، و تنبیهاتی که به دلیل استصحاب که دلالت برآن دارد تعلّق می‌گیرد، و تنبیهاتی که به شکّ لا حقّ در بقای یقین تعلّق می‌گیرند.

تنبیه اوّل: اقسام استصحاب کلی

اشاره

۱- هرگاه متیقّن پیشین، کلّی در ضمن فرد باشد و شکّ در بقای آن فرد بوجود آید، این شکّ، یا از جهت شکّ در بقای آن فرد است، یا از جهت شکّ در تعیین آن فرد است که مردد میان فرد (و یا چیزی) که قطعا باقی است (مثل جنابت که با وضو گرفتن

هنوز باقی است) و فرد (و یا چیزی) که قطعا مرتفع شده است (مثل بول که با وضو گرفتن مرتفع می‌شود). و یا از جهت شکّ در جانشین شدن فرد دیگری به جاری فردی که قطعا از بین رفته است، می‌باشد.

امّا استصحاب کلّی قسم اوّل:

اشکالی در جواز استصحاب خود کلّی (مثل حدث و یا حیوان) و خود فرد و مترتب کردن احکام هریک از آنها بر او وجود ندارد (فی المثل شما محدث بودید به جنابت اکنون شکّ دارید که حدث رفته است یا نه؟ هم استصحاب می کنید حدث را برای حرمت در نماز، هم استصحاب می کنید جنابت را برای حرمت ورود به مسجد)

و امّا استصحاب کلّی قسم دوّم:

اشاره

ظاهرا بنا به نظریه مشهور، استصحاب در کلّی نوع دوّم (مثل حدث و حرمت فی المسجد و یا حیوان و وجوب علوفه) جایز است، مطلقا (چه در شکّ در رافع باشد و چه در شکّ در مقتضی).

بله، با استصحاب کلّی احکام آن فرد باقی مشخص نمی‌شود (فی المثل استصحاب حدث به درد دخول در نماز می‌خورد و نه به درد حرمت دخول در مسجد و یا استصحاب حیوان به درد وجوب علوفه می‌خورد نه به درد استطاعت وجوب حج)، چه این شکّ:

۱- از جهت رافع باشد چنانکه هرگاه علم به پیدایش بول یا منی دارد و لکن حالت سابقه (این رطوبت بول یا منی) را نمی‌داند که بالاصغر است یا بالاکبر، جمع کردن بین دو طهارت (غسل و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۱

وضو) بر او واجب است.

پس اگر یکی از این دو فعل (مثلا- وضو) را انجام داد (و لکن پس از آن) در رفع حدث شکّ نمود، اصل باقی بودن (یعنی استصحاب) آن حدث می‌باشد، گرچه اصل این است که جنابت محقّق نشده و در نتیجه انجام آنچه برای جنب حرام است برای این فرد جایز است.

۲- و چه از جهت شکّ در مقتضی باشد، چنانکه اگر کسی (و یا به تعبیر دیگر حیوانی که) در خانه وجود دارد، مردد باشد میان حیوانی که جز یک سال نمی‌ماند و حیوانی که استعداد صد سال زنده ماندن را دارد.

پس استصحاب این کلّی مشترک میان دو حیوان پس از یک سال جایز است و آثار شرعیّه ثابت (مثل وجوب علوفه) برآن مترتب می‌شود، نه آثار چیزی از ویژگیها و خصوصیات هریک از آن دو حیوان، بلکه (اگر هریک از این دو حیوان دارای اثر شخصی هستند) حکم به اصالت عدم یعنی نبودن خصوصیت در هریک از آن دو می‌شود. در صورتی که مانعی از اجرای اصلین نباشد، چنانکه در شبهه محصوره چنین مانعی وجود دارد. (مثلا اگر دو نفر نذر کرده باشند یکی برای عصفور و دیگری برای فیل هیچ مانعی از اجرای دو اصل عدم وجود ندارد و لکن اگر شما به تنهائی این دو نذر را کرده باشید خود می‌دانید که نسبت به یکی از درهم و یا دینار اشتغال به ذمّه دارید و باید بپردازید و این اشتغال به ذمّه مانع از اجرای اصل عدم نمی‌شود).

(طرح یک اشکال و یا توهّم)

و توهّم عدم جريان اصل استصحاب در قدر مشترك، از آن جهت كه كلّى به حسب بقاء و عدم بقاء دائر است بين فردى كه مقطوع الانتفاء است (مثل عصفور) و بين فردى كه طويل العمر است و لكن مشكوك الحدوث است، و با اصل عدم، حكم به عدم پيدايش آن مى‌شود. (يعنى كلّى به دليل اصل و وجدان يقينا وجود ندارد، تا اجراى استصحاب قدر مشترك شود.) دفع مى‌شود به اينكه: مشكوك الحدوث بودن (و يا متيقّن الارتفاع بودن) ضررى به استصحاب كلّى پس از فرض شكّ در بقاء و ارتفاع آن وارد نمى‌كند (به تعبير ديگر شكّ تنها در بقاء و ارتفاع فرد است، نه در حدوث و پيدايش آن؛ لذا عيبى در قدر مشترك ميان آنها نيست). مثل دفع كردن اين توهّم كه شك در بقاى كلّى مسبب از شكّ در پيدايش آن فرد طويل العمر است كه پيدايشش مشكوك است و اصالت عدم پيدايش آن جارى مى‌شود، كه بر اصالت عدم پيدايش و حدوث، ارتفاع قدر مشترك مترتب

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۴۲

مى‌شود چونكه از آثار آن است.

به اينكه: ارتفاع قدر مشترك از لوازم آن است كه حادث، همان چيزى است كه يقينا رفع گرديده، و از لوازم حادث نشدن چيز ديگرى نيست، بله لازمه حادث نشدن، همان وجود نداشتن چيزى است كه در ضمن آن است؛ چيزى كه در ضمن آن وجود دارد همان قدر مشترك در زمان دوّم است، نه از بين رفتن قدر مشتركى كه ميان دو چيز قرار دارد و ميان آنها فرق آشكارى وجود دارد؛ لذا در مثال پيشين گفته‌ايم كه احكام عدم جنابت برآن مترتب مى‌شود.

***

تشريح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائيد موضوع بحث در اين بخش چيست؟

تنبيهات استصحاب است.

به عبارت ديگر: علماء اصول پس از اينكه اقوال در باب استصحاب را طرح و بررسى مى‌كنند در خاتمه مطالبى را به عنوان تنبيهات استصحاب مى‌آورند و در اين تنبيهات از مسائل مهمه‌اى كه داراى فوائد فقهيّه و اصوليّه است سخن مى‌گويند، و لذا جناب شيخ نيز دوازده تنبيه در كتاب شريف رسائل آورده و مورد بررسى قرار داده است.

* محور مطالب در بحث تنبيهات استصحاب چيست؟

سه چيز است:

۱- اينكه در برخى از اين تنبيهات در رابطه با مستصحب و يا متيقّن سابق بحث مى‌شود.

۲- اينكه در برخى از اين تنبيهات در رابطه با دليلى كه دلالت بر مستصحب دارند بحث مى‌شود.

۳- اينكه در برخى از اين تنبيهات در رابطه با شكّ در بقاء كه ركن دوّم استصحاب است بحث مى‌شود.

* تنبيه اوّل به كدام محور است؟

مربوط به متيقّن سابق يا مستصحب است.

به عبارت ديگر در باب استصحاب بطور كلّى:

۱- گاهى مستصحب و يا همان متيقّن سابق از امور معين و يا به تعبير ديگر جزئيّه و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۴۳

شخصيه است، يعنى از امورى است كه صدقش بر افراد كثيره ممنوع است. مثل: عدالت زيد كه قبلا- متيقّن بود و لكن اكنون كه مشكوك البقاء است آن را استصحاب نموده و آثار شرعيّه عدالت زيد را برآن مترتب مى‌كنيم.

فی المثل: اگر مرجعیت دارد می‌توانیم از او تقلید کنیم و یا اگر امام جمعه یا جماعت است به او اقتدا کنیم و یا اگر در محکمه بعنوان شاهد احضار شد، شهادتش را قبول کنیم.

۲- و گاهی مستصحب و یا متیقّن سابق ما یک امر عام و کلّی است، یعنی امری است که قابل صدق بر کثیرین است، اجرای استصحاب در این قسم به نام استصحاب کلّی معروف است.

به عبارت دیگر: اگر در موردی فرضا تحقّق اصل کلّی در زمان سابق برای ما مسلّم و متیقّن بود و در زمان لاحق، شکّ در بقاء همان کلّی نمودیم، اجرای استصحاب کلّی می کنیم.

الحاصل: یک وقت شما شکّ می کنید در یک شیء و یا به تعبیر دیگر یک مستصحب شخصی مثل اینکه: یقینا می‌دانید که زید دیروز حیات داشت، لکن اکنون شکّ دارید که آیا او امروز هم حیات دارد یا که نه مرده است؟

در اینجا که مستصحب یک امر جزئی و شخصی است یعنی حیات زید استصحاب می‌شود و هر آثاری که قبلاـ برآن مترتب می کردیم مثل نفقه زوجه‌اش، اکنون هم آن را مترتب می کنیم. امّا گاهی آن مستصحبی که ما روی آن شکّ می کنیم از کلیات است، یعنی شکّ در بقاء امر کلّی است.

* استصحاب کلّی بر چند قسم است؟

به سه قسم است: استصحاب کلّی قسم اوّل، استصحاب کلّی قسم دوّم، استصحاب کلّی قسم سوّم.

* منشا شکّ در بقاء کلّی چیست و یا بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء کلّی به جهت شکّ در بقاء همان فرد اولی است که کلّی در ضمن آن فرد موجود شد.

به عبارت دیگر: گاهی ما یقین داریم که این کلّی در ضمن فردی از افراد محقّق شده است و لکن اکنون در بقای آن کلّی شکّ داریم به لحاظ اینکه شکّ داریم که آیا آن فرد معینی که کلّی در ضمن آن محقّق شده بود باقی است یا نه؟ و لذا سخن از تکرار افراد و یا تردّد میان این فرد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۴

آن فرد نیست.

بلکه همان فرد خارجی که کلّی در ضمن محقّق شده بود اکنون مشکوک البقاء است و لذا ما شکّ می کنیم که آیا کلّی بقاء دارد یا نه؟

* یک مثال عرفی در تبیین این مطلب بزنید؟

فی المثل: شما یک ساعت پیش دیدید که زید زنده وارد منزل و یا باغ شما شد، و از آنجا که کلّی طبیعی بعین وجود افرادش موجود است می‌توانید بگوئید: کان الانسان فی الدّاری او فی الحدیقتی، یعنی یقینا کلّی طبیعی در ضمن زید در باغ من موجود شد، لکن پس از یک ساعت شکّ می کنید که آیا کلّی انسان همچنان در باغتان موجود است یا نه؟

علّت این شکّ آن است که نمی‌دانید آیا زید اکنون هم در باغ است یا که بیرون رفته است. اگر زید هم‌اکنون نیز در باغ باشد، پس کلّی انسان هم هست و الّا فلا.

* یک مثال شرعی در تبیین این مطلب بزنید؟

فی المثل: شما در یک ساعت پیش یقین داشتید به حدوث خصوص حدث اصغر، و لذا از آنجا که کلّی حدث در ضمن فردش موجود می‌شود، یقین به کلّی و قدر جامع حدث در ضمن این فرد که حدث اصغر است پیدا کردید. لکن پس از ساعتی شکّ می کنید که آیا کلّی حدث باقی است یا نه مرتفع شده است؟ چرا؟ زیرا نمی‌دانید که آیا وضو گرفته و حدث اصغر را مرتفع

ساخته‌اید یا نه حدث همچنان باقی است؟ و لذا: اگر این فرد حدث اصغر مرتفع شده باشد، خوب کلّی حدث نیز مرتفع شده و الّا فلا. حال همین محاسبه را می‌توانید نسبت به یقین به حدث اکبر انجام دهید.

به عبارت دیگر: کلّی و یا به تعبیر دیگر حدث در اینجا ممکن است در ضمن نوم محقّق شود و یا در ضمن بول محقّق شود و یا در ضمن جنابت محقّق شود و هکذا اینکه موجبات حدث فراوان‌اند.

و الشک فی بقاء الحدث، للشک فی بقاء الجنابهٔ او ...

۲- و گاهی شکّ ما در بقاء کلّی بخاطر شکّ و تردید ماست در اینکه آیا کلّی در ضمن این فرد محقّق شد یا در ضمن آن یکی از افرادش. به عبارت دیگر: ما یقین داریم که این کلّی در ضمن یک فرد محقّق شده است، لکن تردّد فردین در کار است، یعنی ما از اوّل نمی‌دانیم که آیا این کلّی در ضمن فرد قصیر العمر محقّق شده تا قطعا از بین رفته باشد و یا در ضمن فرد طویل العمر محقّق شده تا قطعا باقی باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۵

پس یک طرف قضیه مقطوع الارتفاع و طرف دیگر مقطع البقاء است، و لذا تردّد در افراد موجب تردّد در بقاء و ارتفاع کلّی می‌شود. فی المثل: یقین دارید که کلّی حیوان در خانه یا باغ موجود شد لکن این موجود شدن یا در ضمن یک گنجشک است مثلا که معمولا عمرش تا یک سال می‌باشد و یا در ضمن یک کلاغ است که معمولا تا صد سال هم عمر می‌کند. حال پس از یک سال شکّ می‌کنید که آیا کلّی حیوان در خانه و یا باغ موجود است یا نه؟ منشا این شکّ شما این است که از اوّل مردد بودید که کلّی در ضمن کدام فرد موجود شد؟

در نتیجه: اگر در ضمن فرد قصیر العمر موجود شده باشد، اکنون نیز مقطوع الارتفاع است و چنانچه در ضمن فرد طویل العمر محقّق شده باشد، اکنون نیز مقطوع البقاء است.

* در تبیین مسئله یک مثال شرعی هم بزنید؟

فی المثل: شما نسبت به کلّی حدث یقین دارید، سپس وضو می‌سازید و لکن پس از وضو نیز مردد هستید که آیا کلّی حدث باقی است یا نه؟

منشا این تردید و شکّ شما چیست؟

منشا این شکّ شما این است که از اوّل نمی‌دانستید که کلّی حدث در ضمن کدام فرد محقّق گردید؟ آیا این حدث در ضمن حدث اکبر محقّق شد و یا در ضمن حدث اصغر؟ و لذا اگر در ضمن حدث اصغر موجود شده باشد هم‌اکنون مقطوع الارتفاع است بخاطر اینکه وضو رافع حدث اصغر است

و اگر در ضمن حدث اکبر یعنی جنابت موجود شده باشد هم‌اکنون نیز به حال خود باقی است، بخاطر اینکه وضو رافع جنابت نیست، بلکه باید غسل کنید.

پس: یقین سابق بود و اکنون شکّ در بقاء آن کلّی و یا حدث سابق دارید و لذا ارکان استصحاب در کلّی تمام و می‌توانید بقاء کلّی حدث را استصحاب کنید و لکن استصحاب فرد جایز نیست، چونکه نسبت به فرد ارکان استصحاب تمام نیست.

نکته: مثال اوّل از موارد شکّ در مقتضی و مثال دوّم از موارد شکّ در مقتضی بود.

۳- و گاهی شکّ ما در بقاء کلّی بخاطر شکّ در تبادل و جابه‌جائی افراد آن کلّی است بدین نحو که: شما یقین دارید که کلّی در ضمن یک فرد خارجی تحقّق یافته است و یقین دارید که آن فرد نیز منتفی شده، از بین رفته است. حال منشا این شکّ شما در بقاء آن کلّی چیست؟ این است که: احتمال می‌دهید که مقارن با وجود فرد اوّل و یا مقارن با زوال آن فرد دیگری وجود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۶

گرفته باشد و کلّی منحصر در آن فرد مقطوع الارتفاع نباشد.

و لذا: اگر وجود فرد دیگر مسلّم شود، باز هم آن کلّی اکنون مقطوع البقاء است و چنانچه چنین تبادلی در کار نبوده باشد پس کلّی هم اکنون موجود نیست.

فی المثل: زیـد در خـانه موجود شـد، کلّی انسان نیز در ضـمن آن محقّق گردیـد، پس از چنـدی زیـد از خانه خارج شـد و لکن ما احتمال می‌دهیم که خاله وارد خانه شـده باشد و کلّی انسان در ضـمن آن موجود باشد، و لذا شکّ می کنیم که آیا کلّی اکنون باقی است یا نه منتفی شده است.

این قسم را استصحاب کلّی قسم ثالث می گویند.

* پس مراد شیخ از (امّا الاوّل ...) چیست؟

بیان حکم قسم اوّل از اقسام استصحاب کلّی است و لذا می‌فرماید دو استصحاب در این مورد قابل اجرا است:

۱- هـم استصـحاب بقـاء فرد بـا ویژ گیهـای فردی و شخصـی‌اش جـاری است، چنـانکه اگر اثر شـرعی هم داشته باشـد برآن مـترتب می‌شود.

۲- هم استصـحاب بقـاء کلّی بـا قطع نظر از خصوصـیات فردیه‌اش جـاری است و چونکه در هر دو قسم، ارکان استصـحاب که یقین سابق و شکّ لا حقّ است وجود دارد. فی المثل: هم استصحاب بقاء زید در خانه قابل جریان است، هم استصحاب بقاء کلّی انسان.

هم استصـحاب خصوص حدث اصـغر جاری است، هم استصـحاب کلّی حدث، که آثار شرعیّه برآن مترتب می‌شود که پس تصدق به درهم واجبست، و یا ورود در نماز حرام است، مس کتابت قرآن حرام است، پس وضو ساختن برای نماز واجب است و ...

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با استصحاب در کلّی نوع اوّل چیست؟

همچون مرحوم شـیخ معتقدند که در کلّی نوع اوّل، بدون اشـکال هم استصـحاب کلّی و هم استصحاب فرد، هر دو جاری می‌شود و لکن حضرت امام (ره) مطلب را ادامه می‌دهند به اینکه:

همچنین جـاری شـدن استصـحاب کلّی، (مـا را) از استصـحاب فرد بی‌نیاز نمی کنـد (چرا؟) زیرا عقلا بقای کلّی، مسـتلزم بودنش در ضمـن ایـن فرد است، چرا که اگر به فرض منحصـر به آن باشـد، آیـا استصـحاب فرد از استصـحاب کلّی بی‌نیـاز می کنـد یـا بی‌نیـاز نمی کنـد؟ یا اینکه بایـد میان کلّی که به نحو صـرف الوجود است و میان چیزی که به نحو وجود ساری می‌باشـد، تفصـیل قائل شد؛ زیرا در صورتی که کلّی به گونه دوّم اعتبار شود با افرادش متحد است و جریان استصحاب در فرد، بی‌نیاز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۷

از کلّی می کند، چرا که متحد با فرد است، نه اینکه مستلزم فرد باشد؟

سپس حضـرت امـام (ره) می‌فرمایـد: رأی تحقیقی این است که: مطلقـا از استصـحاب کلّی بی‌نیاز نمی کنـد، چرا که حیثیت کلّی در عـالم اعتبـار و مقـام تعلّق احکـام به موضوعـات، غیر از حیثیت ویژ گیهـای فردی است یعنی اعتبار واجب کردن اکرام و پـذیرایی هر انسان، غیر از اعتبار واجب کردن پـذیرائی زید و عمر است. (چرا؟ زیرا:) در اولی حکم به حیثیت انسانی هر فرد تعلّق گرفته است، و حیثیت انسـانی عرفا نیز از ویژ گیهای فردی است، و لـذا سـرایت دادن حکم از یکی از متحـدهای در وجود و مختلف‌های در حیثیت بوسیله استصحاب جزء، با اصل مثبت ممکن نیست؟[۲۷۱]

به عبـارت دیگر: قسم اوّل از استصـحاب کلّی یـا مستصـحب کلّی از احکـام است و یـا از موضوعـات. در موضوعات بـدون اشـکال استصـحاب کلّی در چیزی که اگر اثر شـرعی برآن مترتب بشود، بر خود طبیعت مترتب می‌شود، جـاری می گردد. چرا؟ زیرا ارکـان استصحاب محقّق است؛ اگرچه شکّ در بقای کلّی در موضوعات مسبب از شکّ در بقای فرد است.

چنانکه اشـکالی در جاری شـدن استصـحاب فرد نیز وجود ندارد، چون در اینجا دو قضـیه مشـکوک وجود دارد: یکی نسـبت به فرد

است، دومی نسبت به کلّی و طبیعت. و لذا اشکالی در جاری شدن استصحاب در هریک از آنها برفرض مترتب شدن اثر شرعی بر آنها نیست.

اشکال تنها در این است که آیا استصحاب فرد بر استصحاب کلّی حاکم است؛ چرا که شکّ در بقای کلّی، مسبب از شکّ در بقای فرد است؛ یا اینکه استصحاب یکی از آنها بی‌نیاز از استصحاب دیگری می‌کند. زیرا اثر کلّی بر فرد و اثر فرد بر کلّی مترتب می‌شود؛ و یا تفصیل داده می‌شود به اینکه استصحاب فرد، بی‌نیاز از استصحاب کلّی می‌کند و استصحاب کلّی، بی‌نیاز از استصحاب فرد نمی‌کند.

و یا تفصیل داده می‌شود میان چیزی که اگر موضوع صرف الوجود بود، استصحاب فرد، بی‌نیاز از استصحاب کلّی می‌کند و اگر به گونه وجود ساری و به نحو قضیه حقیقی باشد استصحاب فرد از آن بی‌نیاز نمی‌کند.

و یا تفصیل داده می‌شود میان چیزی که اگر کلّی، نوعی از انواع باشد و فرد، مصداق آن باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۸

استصحاب یکی از دیگری بی‌نیاز می‌کند و اگر کلّی جنس بوده و فرد مصداق آن باشد، بی‌نیاز نمی‌کند؛ چند صورت دارد.

رأی تحقیقی این است که: استصحاب در هریک از آنها جاری می‌شود، و یکی کفایت از دیگری نمی‌کند. چرا؟ زیرا گاهی عنوان‌های مختلف بر مصداق خارج صدق می‌کنند، مثل اینکه:

انسان، حیوان، سفید و ... بر زید صدق پیدا می‌کند و این عنوان‌ها ذاتا و در عالم عنوان با همدیگر مختلف می‌باشند. لکن در خارج متحدند و به خود وجود زید متحقق هستند. چرا؟ زیرا عنوان‌های انتزاعی مشتق در خارج به خود وجود منشا انتزاعی آن موجود هستند، برفرض که عقلا در خارج متحد نباشند، عرفا متحدند، چنانکه این عنوان‌ها در عالم عنوان، هریک با دیگری مختلف است و هریک از آنها در عالم عنوان غیر از مصداق خارجی است، اگرچه در خارج با او متحد است و به یک وجود، موجود می‌باشد، که همان زیدی است که دارای ماهیّت شخصی است که آن هویت، محل جمع شدن عنوان‌ها است، و طبیعی در خارج به خود وجود فردش موجود است و با تکثر افراد در خارج متکثر می‌باشد، و لذا معنای (احلّ اللّه البیع) این است که: خداوند متعال طبیعت بیعی که در خارج متکثر است را حلال نموده است.

بنابراین: هرگاه لفظ (کلّ) برآن طبیعت وارد شود، افاده عموم افراد طبیعت می‌کند و افراد طبیعت را متکثر می‌نماید، نه غیر نفس طبیعت را، بلکه نفس طبیعت را بدون ملاحظه ویژگیهای فردی متکثر می‌کند.

وقتی که گفته شده: کل نار حارّة معنایش به نحو تعدّد دال و مدلول، هر فرد از افراد طبیعت آتش، به چیزی که طبیعت آتش است، می‌باشد، نه به چیزی که مثلا آن چیز کروی شکل است.

انشای احکام نیز چنین است، مثل (اکرم کلّ عالم) که حکم به نحو شبهه قضیه حقیقی متعلّق به هر فرد از افراد عالم از آن جهت که عالم است می‌باشد، نه از جهت آنکه فقیر یا قریشی و امثال آن است.

در این صورت، فرقی نمی‌کند که حکم بر صرف وجود طبیعت انشاء شود، یا بر وجود طبیعت که در خارج متکثر است، و یا به نحو عموم که موضوع حکم همان نفس طبیعت، بدون سرایت آن به حیثیت‌های دیگر است.

وقتی ثابت شد که برای انسان حکمی است و برای سفید بودن حکم دیگر، دیگری وجود دارد و هر دو به یک وجود در خارج وجود دارند و مورد یقین قبلی بودند، آنگاه اگر شکّ در بقای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۹

آن بشود، دو قضیه مورد یقین و مورد شکّ وجود دارد: یکی نسبت به انسان است، دیگری نسبت به سفیدی، و برای هریک از آنها استصحاب خاصی می‌باشد که (لا تنقض) شامل هریک از آنها می‌شود، و صدق کردن آنها بر یک وجود در خارج، موجب یکی

شدن حکم نمی‌شود.

پس همان گونه که دو عنوان چنین هستند، عنوان طبیعی و عنوان فرد و مصداقش نیز چنین هستند، مثل عنوان (انسان) و عنوان (زید) که در عالم عنوان با همدیگر متغایرند، احکام نیز متعلّق به عنوان‌هاست، وقتی که بر یقین از وجود انسان که متحقق است در ضمن زید موجود باشد، و شکّ در بقای انسان به جهت شکّ در بقای زید بوجود آید، دو قضیه مورد یقین و مورد شکّ وجود دارد؛ یکی نسبت به زید و دیگری نسبت به انسان.

پس مانعی از جاری شدن استصحاب در هریک از آنها نیست، زیرا که ارکان استصحاب همان یقین سابق و شکّ لا حقّ، در آنها وجود دارد و اگر بر هریک از آنها استصحاب شرعی خاص مترتب شود، صرف اتحاد آنها در خارج موجب کفایت استصحاب هریک از آنها نسبت به دیگری به ترتیب اثرش نمی‌شود، این واضح است و بر کسی پوشیده نیست.[۲۷۲]

* غرض جناب شیخ از (و امّا الثانی، ...) چیست؟

بیان حکم استصحاب کلّی در قسم دوّم است و لذا می‌فرماید: استصحاب جزئی و یا فرد، در هیچ‌یک از دو طرف در این قسم، جاری نمی‌شود، چرا که ارکان استصحاب نسبت به فرد در اینجا ناتمام است. فی المثل:

۱- اگر بخواهیم بقاء فرد قصیر العمر همچون گنجشک را استصحاب کنیم می گوئیم:

اولا: یقین سابق به وجود این فرد بخصوصه نداریم.

ثانیا: به فرض که این فرد موجود شده باشد، اکنون پس از گذشت یک سال دیگر شکّ در بقاء آن وجود ندارد، بلکه مقطوع الارتفاع است.

پس: رکنی از ارکان استصحاب در اینجا ناتمام است.

۲- و اگر بخواهیم بقاء فرد طویل العمر را همچون فیل را استصحاب کنیم می گوئیم:

اولا: در خصوص این فرد شکّ در بقاء نداریم، چرا که اگر این فرد موجود بوده، هم‌اکنون نیز مقطوع البقاء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۰

ثانیا: به فرض که شکّ در بقاء فرد طویل العمر داشته باشیم و لکن رکن اوّل استصحاب در اینجا ناتمام است، چرا که فرد طویل العمر از اوّل امر، مشکوک الحدوث است و یقین سابقی نسبت به آن وجود ندارد. چنانکه امر در مثال شرعی حدث و تردّد میان بول و منی و یا حدث اصغر و اکبر مطلب چنین است.

پس: استصحاب جزئی جاری نمی‌شود، مگر اینکه نسبت به خصوصیات فردیه به هنگام شکّ، از اصل عدم استفاده می کنیم، که فی المثل می گوئیم: الاصل عدم حدوث العصفور، یا الاصل عدم حدوث البولیّة ... و هکذا مشروط به اینکه جریان اصلین در طرفین هم دارای اثر شرعی باشد، هم مستلزم مخالفت قطعیه عملیّه با علم اجمالی نباشد و الّا اصلین جاری نمی‌شود و جای اجرای اصل احتیاط خواهد بود.

* با ذکر مثالی تبیین کنید که چگونه اجراء اصلین موجب مخالفت با علم اجمالی نمی‌شود؟

فی المثل شما نذر کرده‌اید که اگر گنجشک در خانه ما باشد روزانه یک درهم صدقه بدهید و لکن برادر شما نذر کرده که اگر فیلی در آن خانه باشد، روزانه یک دینار صدقه بدهد. امّا هریک از شما دو نفر، در حدوث آن فرد مورد نظر شکّ دارید. در اینجا هریک از شما دو نفر حقّ استفاده از اصل عدم حدوث را دارید. چرا؟ زیرا وقتی در باب علم اجمالی پای دو نفر به میان می‌آید، چون علم اجمالی بدون تأثیر است هریک از این دو نفر باید به حساب خود برسند.

* نظر جناب شیخ در رابطه با استصحاب خود کلّی حدث و یا کلّی حیوان در این قسم دوّم چیست؟

این است که: استصحاب خود کلّی حدث و یا کلّی حیوان در این قسم جاری است، چرا که نسبت به خود کلّی، ارکان استصحاب

تمام است. چرا؟ زیرا یقین سابق به حدوث کلّی و شکّ لا حقّ در بقاء آن وجود دارد، و لذا استصحاب می‌کنیم، بقاء آن را.

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: به عقیده شیخنا (ره) استصحاب کلّی تنها در موارد شکّ در رافع جاری است و لکن به عقیده مشهور استصحاب کلّی:

۱- هم در باب شکّ در مقتضی جاری است، مثل مثال حیوان مردد میان گنجشک و فیل که هر حیوانی تا زمانی اقتضاء و استعداد بقاء را دارا می‌باشد و لکن بیش از آن شکّ در مقتضی داریم.

۲- و هم در باب شکّ در رافع، مثل مثال حدث اصغر و اکبر جاری است که وقتی کلّی حدث

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۱

آمد، مقتضی بقاء تا صد سال و بیشتر وجود دارد و شکّ ما در رافع است که آیا با وضو رفع شده است یا نه؟ آیا با غسل تنها رفع شده است یا نه؟

و لذا: استصحاب می‌کنیم بقاء آن را و مترتب می‌کنیم بر آن جمع میان وضو و غسل را.

* نظر حضرت امام خمینی در تمسّک به استصحاب در کلّی نوع دوّم چیست؟

امام خمینی نیز عقیده دارند که نوع دوّم از استصحاب کلّی:

۱- یا شکّ در مقتضی است، مثل استصحاب حیوانی که مردد میان مقطوع الارتفاع است مثل پشه و مقطوع البقاء است مثل فیل.

۲- و یا شکّ در رافع است، با احراز استعداد مقتضی برای بقاء، چنانکه اگر علم به حدث دارد، ولی مردد میان اکبر و اصغر است، پس از وضو، حدث مشکوک البقاء است. نظریه درست‌تر این است که: استصحاب در آن نیز جاری می‌شود، چرا که آنچه در استصحاب معتبر است وحدت عرفی قضیه مورد یقین و مورد شکّ است، و در استصحاب کلّی نوع دوّم این وحدت وجود دارد.

چرا؟ زیرا با علم به وجود فردی از حیوان، علم به وجود حیوان دارد، و با شکّ در دراز بودن عمر، شکّ در بقای خود حیوان مورد یقین می‌کند، پس آنچه مشکوک البقاء است همان چیزی است که یقینا حادث گردیده است.[۲۷۳]

* مراد شیخ از (و توهم: عدم جریان الاصل فی القدر المشترک من حیث دورانه ...) چیست؟

بیان اولین ایراد و اشکال بر جریان استصحاب کلّی قسم دوّم در نفس کلّی است و لذا می‌فرماید سخن متوهم این است که:

۱- استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شکّ لا حقّ.

۲- در ما نحن فیه یعنی مسئله مورد بحث، رکن اوّل استصحاب که یقین سابق باشد وجود دارد. چرا که یقین به حدوث کلّی داریم و لکن رکن دوّم آنکه شکّ در بقاء باشد وجود ندارد. چرا؟

زیرا کلّی در خارج به یک وجود مستقل و جداگانه‌ای از افرادش، وجود ندارد بلکه به عین وجود افرادش موجود است و حال آنکه آن فرد در اینجا مردد و مشکوک است میان قصیر العمر و طویل العمر، بدین معنا که: اگر کلّی در ضمن قصیر العمر محقّق شده باشد، اکنون قطعا مرتفع است و اگر در ضمن فرد طویل العمر بوده است که اصل حدوث آن مشکوک است و در اینجا باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۲

اصالة العدم جاری کنیم و لذا دیگر نوبت به شکّ در بقاء نمی‌رسد.

پس: استصحاب در اینجا قابل جریان نمی‌باشد.

و لذا شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: شما بین خصوصیات فردیه با خود کلّی طبیعی که مجرد از خصوصیات است خلط کرده‌اید بله، آنکه ارکان استصحاب در آن ناتمام و ناقص است، خصوص این فرد یعنی طویل العمر و یا آن فرد قصیر العمر است و لکن ما کاری به خصوصیات فردیه نداریم بلکه می‌خواهیم در خود کلّی و قدر جامعی استصحاب را جاری کنیم، و این در حالی

است که وجدانا ارکان استصحاب نسبت به خود کلّی تکمیل است.

یعنی یقین سابق به اصل وجود کلّی و شکّ لا حقّ در بقاء آن داریم و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

* پاسخ حضرت امام خمینی به اشکال اوّل چیست؟

این است که: مترتب شدن عدم کلّی بر اصالت عدم پیدایش فرد طویل العمر، عقلی است و نه شرعی، و بر استصحاب کلّی، جز آثار شرعی بدون واسطه مترتب نمی‌شود، مثل مترتب نشدن نبودن روز بر اصالت طلوع نکردن خورشید.[۲۷۴]

* پس غرض از (کاندفاع توهّم کون الشک فی بقائه مسبّبا عن الشک فی حدوث ذلک ...) چیست؟

بیان دومین ایراد و اشکال بر استصحاب کلّی قسم دوّم است که مستشکل می گوید: ۱- قاعده کلّی در باب اصلهای سببی و مسببی این است که: اصل سببی بر اصل مسببی، حاکم است و لذا زمانی که اصل سببی جریان دارد، نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد، چه اصل مسببی موافق با اصل سببی باشد و چه مخالف. چرا؟

زیرا اصل سببی اصل موضوعی است و در رتبه موضوع جاری می‌شود و لکن اصل مسببی اصل حکمی است و در رتبه متأخر قرار دارد و لذا تا زمانی که اصل در رتبه متقدم جاری می‌شود و مشکل ما را حل می کند، دیگر نوبت به جریان اصل در رتبه بعد نمی‌رسد. فی المثل: دست شما نجس شده بود، آن را دو یا سه نوبت با آب قلیل شستید و لکن اکنون شکّ می کنید که آیا دستتان پاک شده است یا نه؟ منشا این شکّ شما هم این است که آیا آن آب پاک بوده است یا نجس؟

اگر آب پاک بوده است، اکنون دست شما پاک است و چنانچه آب نجس بوده است پس دست شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۳

هم نجس است.

پس: آن شکّ شما ناشی و مسبب از این شکّ است و لذا: در ناحیه سبب که طهارت و نجاست آب باشد اصل طهارت جاری می کنید و نتیجه می گیرید که ان‌شاءالله این آب پاک است، آنگاه حساب دست شما خودبه‌خود معلوم می‌شود که پس دست هم پاک شده است و نوبت به استصحاب بقاء نجاست ید، نمی‌رسد حال با حفظ این مقدمه اشکال ما این است که: شکّ ما در ما نحن فیه پس از گذشت یک سال در بقاء و ارتفاع کلّی حیوان، مسبب و ناشی از شکّ در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر است. یعنی: اگر فرد طویل العمر فی الواقع حادث شده باشد، پس اکنون کلّی حیوان در خانه نیز قطعا موجود است. و اگر فرد طویل العمر حادث نشده باشد، پس اکنون کلّی حیوان هم در خانه موجود نیست.

حال ما: روی اصل مذکور که قبل از اشکال بیان کردیم، در ناحیه سبب که حدوث طویل العمر باشد اصل عدم جاری کرده و می گوئیم: الاصل عدم حدوث الفرد الطویل، و لذا وضع کلّی خود به خود روشن می‌شود که پس کلّی حیوان در خانه وجود ندارد و لذا نیازی به اجرا اصل مسببی هم نیست بلکه اگر هم باشد قابل جریان نمی‌باشد.

پس وجهی برای استصحاب خود کلّی در قسم دوّم وجود ندارد، چه پاسخ می‌دهید؟ جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید:

۱- بله، هر شکی دارای دو احتمال است: ۱- احتمال وجود ۲- احتمال عدم.

۲- این شکّ سببی و مسببی تنها در موردی می‌باشد که هر دو احتمال در این شکّ مستند باشد به دو احتمال در آن یکی شکّ. یعنی چه؟ یعنی احتمال وجود این شکّ ناشی از احتمال وجود آن شکّ و احتمال عدمش، ناشی از عدم آن شکّ باشد. مثل همان مثالی که در ذیل توهّم آورده شد که: طهارت دست مستند به احتمال طهارت آب و احتمال عدم طهارت دست ناشی از احتمال عدم طهارت آب بود که کاملا سببی و مسببی بودند.

امّا در ما نحن فیه مسئله از این قبیل نمی‌باشد. چرا؟ چونکه احتمال وجود حیوان مسبب از احتمال حدوث فرد طویل است و لکن احتمال عدم آن مسبب از احتمال عدم حدوث فرد طویل نیست بلکه مسبب است از احتمال حدوث فرد قصیر. پس احتمال وجود

کلّی مستند به یک امر و احتمال عدم آن مستند به یک امر دیگر است.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۴

۱- در این‌گونه موارد ما یک امر مسلّم الحدوثی داریم و به اینکه حیوانی موجود شده علم اجمالی داریم و لکن دوران امر بین قصیر و طویل است. یعنی تنها طرف طویل نیست تا بتوانیم یک طرفه تصفیه حساب کرده و سپس بگوئیم: در ناحیه سبب اصل عدم جاری می‌شود و وضع مسبب خودبه‌خود روشن می‌گردد.

۲- به فرض که این‌گونه از موارد مسامحهٔ هم سببی و هم مسببی باشند و لکن قانون آن باب این است که: اگر اصل در ناحیه سبب بنا به دلائلی از جمله در اثر ابتلاء به معارض جاری نشود نوبت به اصل مسببی می‌رسد.

حال: ما نحن فیه از این قبیل است، چرا که اصل عدم حدوث طویل با اصل عدم حدوث قصیر تعارض کرده تساقط می‌کنند و نوبت به اصل مسببی می‌رسد که استصحاب بقاء کلّی حیوان و کلّی حدث و ... باشد.

پس: به عقیده ما استصحاب کلّی قسم دوّم در خود کلّی بلامانع است، گرچه نسبت به خصوصیات فردیه در اثر نقص ارکان جاری نشود.

* نظر حضرت امام خمینی به این پاسخ شیخ به اشکال دوّم چیست؟

می‌فرمایند: این جواب درست است، چرا که بقای کلّی از لوازم آن است که در مثال، حادث همان فیل است، و از لوازم نبودن پشه نیست.

منشا این شکّ همان شکّ در این است که موجود آیا این حیوانی است که قطعا باقی است، یا آن حیوانی است که قطعا از بین رفته است. در اینجا اصلی وجود ندارد که وجود فرد طویل العمر را نفی کند، تا به سبب جریان آن اصل، حکم به ارتفاع شکّ در بقاء شود؛ چرا که اصل عدم ازلی جاری نمی‌شود.[۲۷۵]

* شبهه خود حضرت امام در این مسئله چیست؟

این است که: متیقّن سابق، مردد میان دو حیوان است، و کلّی در خارج متکثر الوجود می‌باشد، پشه از لحاظ وجود و حیثیت غیر از فیل است؛ حتی حیوانیّت پشه نیز غیر از حیوانیّت فیل است، چنانکه رأی تحقیقی در باب کلّی طبیعی چنین است. آنچه مشکوک البقاء است، این متیقّن میان دو حیوان نیست، و لذا دو قضیه متحد نیستند.[۲۷۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۵

ایشان در جای دیگری می‌فرماید لازم به توضیح است که:

بلاشکّ در استصحاب، یکی بودن قضیه متیقّن و مشکوک شرط است، بلکه استصحاب به آن استوار است و رکن استصحاب می‌باشد که این شرط در اینجا وجود ندارد. چرا؟ زیرا آنچه یقینی است، همان طبیعت متکثر در خارج است و نه طبیعت واحد که جامع میان افراد مشترک میان طبیعت باشد، چونکه آنچه در مثال معروف در خارج وجود دارد عبارت است از پشه و فیل و چیزی در خارج وجود ندارد که غیر آنها و مشترک میان آنها باشد، یعنی حیوان کلّی واحد. زیرا طبیعی در خارج، خود افراد است و هر فرد، خود طبیعی به تمام هویتش می‌باشد.

پس کلّی طبیعی در خارج به سبب تکثر افرادش متکثر است؛ یکی نیست که در خارج وجود داشته باشد و میان افراد مشترک باشد، تا متعلّق علم قبلی باشد. آنچه مورد یقین است و در مثال معروف، متعلّق علم قبلی است، همان وجود پشه و فیل، یعنی یکی از آنها که مردد میان آنهاست، می‌باشد؛ و آنچه مشکوک است این است که: آیا موجود قبلی این حیوان با این مشخصات است، یا آن

حیوان با آن مشخصات؟

اگر اولی باشد قطعا باقی است و چنانچه دومی باشد، حتما از بین رفته است. پس متیقّن قبلی کلّی نیست، بلکه یا این فرد است یا آن فرد، که استصحاب آن معنا ندارد.[۲۷۷]

* پاسخ حضرت امام خمینی به شبهه مذکور چیست؟

می‌فرمایند: اشکال فوق الذکر تنها در صورتی وارد است، که ما بپذیریم که عرفا طبیعی با افراد در خارج متکثرند. آن‌هم اگر ما استصحاب فرد مردد را خواسته باشیم، نه وقتی که خواهان استصحاب کلّی هستیم. چرا؟ زیرا آنچه مورد علم قرار گرفته، همان حیوان خارجی معین است که کلّی به وجود آن موجود است، و شکّ در بقای همان حیوان معین به وجود آمده است. و لذا اشکالی در جریان اصل در آن نیست.

امام (ره) سپس می‌فرماید و لکن انصاف این است که: اگر از وحدت عرفی آن‌ها چشم‌پوشی نمائیم، رهایی از اشکال ممکن نیست و فرقی نمی‌کند که اجرای کلّی واقعا برهنه از خصوصیات اراده شود، یا استصحاب کلّی‌ای که به یکی از دو خصوصیت مشخص و معین اراده شود، یا کلّی خارجی با قطع نظر از خصوصیت اراده شود، با ادعای اینکه موجود خارجی دارای دو جهت است:

۱- جهت مشترک که میان موجود خارجی و غیر آن از نوع و جنس در خارج وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۶

۲- و جهت ممیزه علم به وجود یکی از فردها موجب علم تفصیلی به جهت مشترک خارجی میان آنها می‌شود.

دلیل آن‌هم، مختلف شد دو رکن یا یکی از رکن‌ها در تمام صورتها است. حال:

۱- برفرض اوّل، علم داریم که کلّی واقعا برهنه از ویژگی وجود ندارد، چرا که چنین کلّی‌ای ممتنع است که بوجود آید؛ پس دو رکن آن مختل است.

۲- برفرض دوّم، کلّی‌ای که با یکی از خصوصیت‌ها مشخص می‌شود، خود علم اجمالی به وجود یکی از آنهاست. (چرا؟) زیرا کلّی‌ای که با هر ویژگی‌ای مشخص شود، با کلّی مشخص شده با ویژگی دیگر مغایرت دارد.

پس قضیه مورد یقین، علم اجمالی به وجود یکی از آنها می‌باشد، و مقتضای شرط بودن وحدت قضیه یقینی با مشکوک این است که: در بقای معلوم اجمالی شکّ بوجود آید.

در مقام مورد بحث، شکّ در بقای معلوم اجمالی نیست، بلکه در زمان دوّم اجمالا دانسته می‌شود که یا طویل العمر باقی است، یا قصیر العمر از بین رفته است؛ شکّ فقط در بقاء خواهد بود. هرگاه احتمال از بین رفتن چیزی را که معلوم بوده بدهد چه طویل العمر باشد و چه قصیر العمر.

پس: رکن دوّم استصحاب مختل شده است.

۳- و برفرض سوّم، که کلّی با قطع نظر از ویژگی وجود دارد، در خارج جهت مشترک میان افراد، از حیث جهت مشترک بودن، وجود ندارد، مگر براساس رأی رجل همدانی که می‌گفت:

کلّی طبیعی با وصف وحدت و اشتراک در خارج وجود دارد، و اینکه موجود در مثل طبیعت انسان، مثلا یک طبیعت است که با وجود یک فرد یافت می‌شود، و با منعدم شدن تمام افراد منعدم می‌شود.[۲۷۸]

امّا مبنای رجل همدانی فاسد است و کلّی طبیعی بنا بر رأی تحقیقی، در خارج به تکثیر خود افرادش، متکثر است، و در خارج انسان‌های متعدّد وجود دارد، نه انسان کلّی با وصف وحدت که مشترک میان افراد باشد.[۲۷۹]

پس بنا بر مسلک مورد قبول، طبیعت در خارج دو طبیعت است، چنانکه علم تفصیلی به یکی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۷

از خصوصیت‌ها وجود ندارد، علم تفصیلی به یکی از طبیعت‌ها وجود ندارد؛ زیرا به دست آوردن علم تفصیلی، جز با طبیعت معلوم، ممتنع است. در این صورت اشکال متقدم بوجود می‌آید، رهایی از اشکال همان چیزی است که بدان اشاره کردیم، یعنی عرفا میان قضیه مورد یقین و مشکوک وحدت وجود دارد، و در استصحاب، وحدت عرفی معتبر است و دلیل بر عرفی بودن وحدت قضیه چیزی است که می‌بینی که انسانها مخالف آن را جز با برهان قبول نمی‌کنند و قاطبه اهل عرف هم، حکم به بقای نوع انسانی و سایر انواع، از آغاز خلقت تا منقرض شدن آنها می‌کنند. و اشتهار این سخن که قضیه مهمله با وجود یک فرد یافت می‌شود، و با از بین رفتن همه افراد معدوم می‌شود از لوازم گفتار رجل همدانی است.[۲۸۰]

سپس حضرت امام خمینی می‌فرماید: چیزی که رجل همدانی بدان اعتقاد دارد:

۱- اگر مرادش این باشد که برای طبیعی در خارج، وجودی است غیر از وجود آن به خود وجود افراد، مستلزم این است که: تمام افراد با وصف کثیر بودنشان، یکی باشند، و آن، مخالف بدیهی و ضرورت است.

۲- و اگر مرادش این باشد که برای طبیعی در خارج غیر از وجود افرادش وجود خاصی می‌باشد، بااین‌حال میان افراد خارجی مشترک است، این هم درست نیست، مگر براساس عقیده و سخن به وحدت وجود خارجی، که مستلزم وحدت تمام افراد انسان است؛ که این هم مخالف ضرورت و بداهت است.

در این صورت برای گفتار رجل همدانی معنایی نمی‌ماند؛ مگر اینکه ادعای اصالت ماهیّت به اضافه اصالت وجود بشود و گفته شود که در عالم تحقّق، دو اصل وجود دارد: ماهیّت و وجود؛ چنانکه شیخ احمد احسانی معتقد است که در محل مناسب،[۲۸۱] بر امتناع آن برهان اقامه شده است.[۲۸۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۸

متن

و يظهر من المحقّق القمّى (ره) فى القوانين- مع قوله بحجيّة الاستصحاب على الإطلاق- عدم جواز إجراء الاستصحاب فى هذا القسم، و لم أتحقّق وجهه. قال:

إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع و حكمه فى مقدار قابليّة الامتداد و ملاحظة الغلبة فيه، فلا بدّ من التأمل فى أنّه كلّىّ أو جزئىّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلا مفهوما كلّيا مردّدا بين امور، و قد يكون جزئيّا حقيقيّا معيّنا، و بذلك يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكلّىّ فى قابلية الامتداد و مقداره، فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلّها استعدادا للامتداد.

ثمّ ذكر حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لاثبات نبوّة نبيّه بالاستصحاب، و ردّ بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابىّ، ثمّ ردّه بما ادّعى ابتناءه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابليّة.

ثمّ أوضح ذلك بمثال، و هو: أنا إذا علمنا أنّ فى الدار حيوانا، لكن لا نعلم أنّه أىّ نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشار أو الديدان؟ ثمّ غبنا عن ذلك مدّة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه فى مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمرا، فاذا احتمل كون الحيوان الخاصّ فى البيت عصفورا أو فأرة أو دود قزّ، فكيف يحكم- بسبب العلم بالقدر المشترك- باستصحابها إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمرا؟ قال: و بذلك بطل تمسّك الكتابىّ، انتهى.

أقول: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب و اعتباره فى الاستصحاب- مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ فى الرافع- موجب لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامة ارادة استعداده من حيث شخصه، و لا أبعد الاجناس، و لا أقرب الاصناف، و لا ضابط لتعيين المتوسّط، و الإحالة على الظنّ الشخصى قد عرفت ما فيه سابقا، مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقا، فلا مانع من

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۹

استصحاب وجود الحيوان فى الدار إذا ترتّب اثر شرعىّ على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثمّ إنّ ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابىّ على ما ذكره، سيجىء ما فيه مفصّلا إن شاء اللّه تعالى.

***

[نظر محقق قمى عدم جواز اجراى استصحاب در اين قسم] تشريح المسائل

* حاصل مطلب در (و يظهر من المحقق القمى (ره) فى القوانين ...) چيست؟

اين است كه مرحوم قمى صاحب قوانين مى‌فرمايد در باب استصحاب بايد استعدادها و قابليتها را مورد نظر قرار دهيم. چرا؟ زيرا هر موضوعى در خارج داراى استعداد و قابليت خاصى است كه بيشتر از آن اقتضاء بقاء ندارد. و لذا به پيروى از موضوع حكم، آن حكم نيز كه تابع آن موضوع است تا حد موضوع قابليت بقاء دارد نه بيش از آن و الّا لازم مى‌آيد كه حكم بدون موضوع و يا به تعبير ديگر معلول بدون علّت باشد.

حال: استصحاب نيز تابع حكم و موضوع است، بدين معنا كه تا آنجا كه استعداد در بقاء موضوع و حكم محرز باشد، استصحاب نيز قابل جريان است و بيش از آن جارى نيست.

به عبارت ديگر: بايد ببينيم كه اين مستصحب ما و آثار مستصحب ما تا چه مدت استعداد بقاء دارند. پس از آن مطابق با آن استعداد و ظرفيت در جائى كه شكّ مى‌كنيم استصحاب را جارى مى‌كنيم.

فى المثل: برخى از موضوعات از جمله طهارت و يا جنابت و يا حدث الى الابد استعداد بقاء دارند، يعنى هريك از اين امور پس از حدوث همچنان باقى هستند تا زمانى كه رافعى بيايد و آنها را مرتفع سازد.

در اين‌گونه موارد حكم نيز الى الابد اقتضاى بقاء دارد مگر رافعى بيايد و آن را نسخ نمايد.

مثلا- وقتى كسى جنب مى‌شود تا رافعى نيايد جنابت برقرار است، حكم جنابت نيز همچنان به تبعيّت از جناب برقرار است يعنى دخول فى المسجد براى شخص جنب حرام است تا اينكه موضوع حكم يعنى جناب برداشته شود.

پس اگر امروز كسى جنب شود و احكام جنابت بر او بار گردد اگر تا ۵۰ سال ديگر هم در بقاء آن شكّ كند، هم استصحاب موضوعى جارى است، هم استصحاب حكمى و اثر جنابت برآن مترتب

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۶۰

مى‌شود مگر رافعى بيايد و او علم به ارتفاع جنابت و حصول طهارت پيدا كند و يا اينكه بميرد.

برخى از موضوعات نيز تا مدت مشخصى مثلا ۱۰ يا ۲۰ يا ۱۰۰ سال اقتضاى بقاء دارند مثل فيل در مثال مورد نظر كه در طول مدت مثلا صد سال هرگاه كه در بقاء آن شكّ كنيم استصحاب بقايش را جارى كرده‌اند و آثارش برآن مترتب است، لكن پس از صد سال اصل قابليت و استعداد مورد شكّ واقع مى‌شود و ديگر حقّ اجراى استصحاب را نداريم.

و يا فى المثل گنجشك تا يك سال استعداد بقاء دارد حال هرگاه در رابطه با گنجشكى كه امروز به دنيا آمده و حادث شده شكّ كنيم تا مدت يك سال مى‌توانيم استصحاب بقاء حيات آن را بكنيم و لكن يك سال كه تمام شد ديگر حق اجراى استصحاب حيات آن را نداريم. و هكذا امثالهم ...

* هدف جناب قمى از طرح اين مطلب چيست؟

پاسخگوئى به شبهه‌اى بود كه از جانب علماى يهود و نصارى بواسطه قاعده استصحاب مطرح مى‌كردند.

به عبارت ديگر برخى از علماء يهود در مقام بحث با برخى از علماى اسلام، از قاعده استصحاب استفاده كرده مى‌گفتند نبوت حضرت موسى عليه السّلام امتداد دارد، و لكن هركجا و يا در هر مقطع زمانى كه در بقاء و استمرار آن شكّ كنيم، استصحاب

می‌کنیم بقاء نبوت و شریعت ایشان را.

مرحوم قمی پاسخهای داده شده به این شبهه را نپسندیده با تهیه مقدمه فوق به پاسخ آن پرداخته می‌فرماید:

نبوتها و شریعتها به لحاظ استعداد بقاء و قبول استمرار، متفاوتند: ۱- برخی از نبوتها زمانا و مکانا بسیار محدودند و برخی گسترده‌تر، تا اینکه می‌رسد به نبوت پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله که هم‌عصری و هم‌نسلی است و لذا می‌گوئیم: استعداد بقاء نبوت و شریعت موسوی و عیسوی علیهما السلام تا زمان نبوت نبی اکرم اسلام صلّی اللّه علیه و آله می‌باشد و پس از آن اگر در اصل اقتضاء و استعداد بقاء آن شکّ کردیم حقّ اجرای استصحاب بقاء نداریم.

* غرض جناب شیخ از (اقول ...) چیست؟

ایرادات ایشان به مطلب جناب قمی است و لذا می‌فرماید:

اولا- لحاظ استعدادها و اقتضا استمرار هریک از اشیاء با مبنای خود شما که استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانید چه در شکّ در مقتضی و چه در شکّ در رافع ناسازگار است، چونکه با لحاظ استعدادها، تنها در موارد شکّ در رافع است که می‌توان از استصحاب استفاده کرد و نه در شکّ در مقتضی و حال آنکه شما خود بدان مطلب ملتزم نیستید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۱

ثانیا: ضابطه شما در لحاظ این استعدادها و اجرای استصحاب در اشیاء بر حسب این استعدادها چیست؟ مضافا بر اینکه بیان شما در لحاظ استعدادها مجمل است، بفرمائید که مرادتان از استعداد بقاء در اینجا چیست؟

- اگر مراد شما از استعداد، استعداد شخصی است، بدین معنا که باید مد نظر قرار داد که شخص فلان موجود مثلا زید و یا بکر تا کی استعداد بقاء دارد در این فاصله زمانی هرگاه در مورد او شکّ کردیم استصحاب کنیم حیات او را و پس از آن فاصله و یا مقدار زمان مشخص دیگر حقّ استصحاب نداریم، به شما می‌گوئیم استعداد بقاء هر موجودی به ویژه انسان در دست ما نیست بلکه خدا می‌داند و کسانی که علم کتاب دارند و لذا شما ما را به قضاوتی می‌خوانید که پرونده‌اش مجهول است.

- و اگر مراد شما از استعداد، استعداد صنفی هر موجود است آن‌هم اقرب الاصناف یک موجود بدین معنا که اگر خواستیم استعداد بقاء فلان زید را لحاظ کنیم این استعداد را از صنف کسانی که دارای شرائط و امکانات زید هستند بدست آوریم این نیز امر مشکلی است که ما قادر بر آن نیستیم چرا که باز حواله به مجهول است.[۲۸۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۴۶۱

مراد شما از این استعداد، استعداد نوعی و یا جنسی است آن‌هم ابعد الاجناس حیوانات که جوهر است و انواع مختلفی در تحت آن قرار دارند، باز کار مشکل‌تر می‌شود چرا که قابلیت در جواهر مختلف است از یک آن تا میلیونها سال و این یک آن می‌شود قدر مشترک تمام موجودات و یا حیوانات، آیا استعداد بقاء هر حیوانی همین یک آن است و شکّ حاصله در همین یک آن برای ما رخ می‌دهد؟ خواهید گفت که نه.

به عبارت دیگر: نوع شکهائی که برای ما در بقاء موجودات حاصل می‌شود متجاوز از یک آن و یک ساعت است و به فرض که چنین موردی هم پیش بیاید، مستلزم تخصیص اکثر است که مستهجن است.

علی‌ایّ‌حال مراد شما هریک از این امور باشد، حواله به مجهول است و دست‌یابی به یک ملاک تعیین‌کننده در این طرح غیر ممکن است اگرچه تصورا و در عالم خیال بتوان در مورد آن.

اگر مراد شما تشخیص استعدادها از روی ظنّ شخصی است، علاوه بر ظنّ شخصی فاقد اعتبار است مگر خود شما استصحاب را از باب اخبار حجیّت نمی‌دانید، چگونه در اینجا مبنای خود را تغییر می‌دهید. بنابراین: استصحاب کلّی حیوان مطلقا جاری است و آثار

شرعی نیز برآن داشته باشد آن آثار نیز برآن مترتب می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۲

متن

و اما الثالث- و هو ما إذا کان الشکّ فی بقاء الکلّی مستندا إلی احتمال وجود فرد آخر غیر الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه- فهو علی قسمین؛ لانّ الفرد الآخر.

إما أن یحتمل وجوده مع ذلک الفرد المعلوم حاله.

و إما أن یحتمل حدوثه بعده، إما بتبدّله إلیه و امّا بمجرّد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلک الفرد.

و فی جریان استصحاب الکلیّ فی کلا القسمین؛ نظرا إلی تیقّنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه، و إن علم بارتفاع بعض وجوداته و شکّ فی حدوث ما عداه؛ لانّ ذلک مانع من إجراء الاستصحاب فی الافراد دون الکلّی، کما تقدّم نظیره فی القسم الثانی.

أو عدم جریانه فیهما؛ لانّ بقاء الکلّیّ فی الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجیّ المتیقّن سابقا، و هو معلوم العدم، و هذا هو الفارق بین ما نحن فیه و القسم الثانی؛ حیث إنّ الباقی فی الآن اللاحق بالاستصحاب هو عین الوجود المتیقّن سابقا.

أو التفصیل بین القسمین، فیجری فی الأول؛ لاحتمال کون الثابت فی الآن اللاحق هو عین الموجود سابقا، فیتردّد الکلّیّ المعلوم سابقا بین أن یکون وجوده الخارجیّ علی نحو لا یرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد، فالشکّ حقیقة إنّما هو فی مقدار استعداد ذلک الکلّی، و استصحاب عدم حدوث الفرد المشکوک لا یثبت تعیین استعداد الکلّی.

وجوه، أقواها الاخیر.

و یستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی، ما یتسامح فیه العرف فیعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمرّ الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشدید فی محلّ و شکّ فی تبدّله بالبیاض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه یستصحب السواد. و کذا لو کان الشخص فی مرتبة من کثرة الشکّ، ثم شک- من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۳

- فی زوالها أو تبدّلها إلی مرتبة دونها. أو علم إضافة المائع، ثمّ شکّ فی زوالها أو تبدلها إلی فرد آخر من المضاف.

و بالجملة: فالعبرة فی جریان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلی اللاحق، و لو کان الامر اللاحق علی تقدیر وجوده مغایرا بحسب الدقّة للفرد السابق؛ و لذا لا إشکال فی استصحاب الاعراض، حتی علی القول فیها بتجدّد الامثال. و سیأتی ما یوضح عدم ابتناء الاستصحاب علی المداقّة العقلیّة.

ترجمه

(استصحاب کلّی قسم سوّم)

اشاره

و امّا استصحاب کلّی نوع سوّم، در حالی است که شکّ در بقاء کلّی، مستند به احتمال وجود فرد دیگری باشد به جای فردی که آن فرد حدوث و ارتفاعش معلوم است.

پس این کلّی نوع سوّم بر دو قسم است چرا که:

- یا احتمال داده می‌شود که وجود آن فرد دیگر همزمان با آن فردی باشد که وضعیتش معلوم است.

- یا اینکه احتمال داده می‌شود که پس از آن فرد بوجود آمده باشد.

(این احتمال سوم نیز خود بر دو قسم است):

یا این است که آن فرد معلوم، به فرد جانشین تبدیل شده است و یا این است که صرفا پیدایشش همزمان با ارتفاع و نابودی آن فرد بوده است.

سپس شیخ (ره) می‌فرماید:

۱- استصحاب کلّی، در هر دو قسم، از کلّی نوع سوم جاری می‌شود؛ چرا که یقین قبلی به وجود فرد دارد و علم به ارتفاع آن ندارد؛ اگرچه علم به ارتفاع بعضی وجودهای آن حاصل شده و در پیدایش غیر آن، شکّ دارد؛ چرا؟ زیرا شکّ در پیدایش، مانع از اجرای استصحاب در افراد است، نه کلّی، چنانکه نظیر آن در بخش اشکالات به کلّی نوع دوّم گذشت.

۲- یا اینکه در هر دو قسم، از این کلّی نوع سوّم، استصحاب جاری نمی‌شود؛ چرا که بقای کلّی در خارج عبارتست از استمرار وجود خارجی آن، که قبلا وجودش یقینی بوده و اکنون عدم آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶۴

معلوم است و همین فرق میان آنچه که ما در آن بحث می‌کنیم و کلّی قسم دوّم است چرا؟ زیرا که باقی در زمان لاحق به سبب استصحاب، همان وجود مورد یقین است که قبلا یقینی بوده است.

۳- یا اینکه میان دو قسم از کلّی نوع سوّم تفصیل قائل شده، در قسم اوّل استصحاب جاری می‌شود، چرا که احتمال داده می‌شود که موجود ثابت در زمان لا حقّ، خود موجود سابق باشد، و لذا کلّی‌ای که قبلا معلوم بوده، مردد است میان وجود خارجی آن به نحوی که با از بین رفتن فردی که از بین رفتنش معلوم است، مرتفع نمی‌شود، یا به نحوی است که با از بین رفتن آن فرد، از بین می‌رود.

پس شکّ حقیقتا منحصر است در مقدار استعداد آن کلّی (یعنی شکّ در مقتضی)، و استصحاب عدم پیدایش فرد مشکوک، تعیین استعداد آن کلّی را اثبات نمی‌کند.

الحاصل: چند وجه در جریان این استصحاب مطرح است:

۱- جریان استصحاب کلّی نه افراد ۲- عدم جریان آن مطلقا ۳- تفصیل میان دو قسم استصحاب کلّی نوع سوّم، که قوی‌ترین آنها صورت سوّم، یعنی تفصیل است.

پس از آن شیخ (ره) می‌فرماید: از عدم جریان استصحاب در قسم دوّم از کلّی نوع سوّم، چیزی که عرف در آن تسامح می‌کند، استثنا می‌شود، که فرد لا حقّ را با فرد سابق همانند استمرار یک چیز می‌دانند، فی المثل:

۱- اگر سیاهی پررنگ در محلی شناخته شده، و شکّ در تبدیل شدن آن به سیاهی کم‌رنگ یا سفیدی بوجود آید، استصحاب سیاهی می‌شود.

۲- همچنین اگر شخصی در رتبه‌ای از دچار شدن به شکّ است که کثیر الشک به حساب می‌آید، سپس از جهت اشتباه مفهوم یا مصداق، در زایل شدن فرد سابق و یا تبدیل شدن آن به مرتبه پایین‌تر شکّ کند، یا اینکه اضافه شدن مایع را بداند، سپس در زایل شدن آن یا تبدیل شدن آن به فرد دیگر از مضاف شک کند، بطور کلی شرط جاری شدن استصحاب، مستمر شمرده شدن موجود سابق به موجود لاحق است؛ حتی اگر چیز لا حقّ برفرض وجود یافتنش، به حسب دقت، مغایر با فرد سابق باشد.

و لذا اشکالی در استصحاب عرض‌ها نیست؛ حتی براساس قول به تجدد امثال در عرض‌ها.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶۵

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید استصحاب کلّی قسم ثالث چه بود؟

این بود که شکّ در بقاء و یا ارتفاع کلّی مثلا حیوان و یا حدث، بخاطر شکّ در تبادل افراد باشد. فی المثل: ما یقینا می‌دانیم که کلی انسان مثلا در ضمن فردی به نام زید، محقّق گردیده و باز یقینا مطلع شده و می‌دانیم که با موت این زید، آن کلّی مرتفع شده است، و لکن احتمال می‌دهیم که فرد دیگری از این کلّی مثلا به نام عمرو موجود شده باشد و لذا کلّی همچنان در ضمن این فرد متحقق و مستدام باشد.

* انما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا استصحاب کلّی در اینجا جایز است یا نه؟

* پاسخ شیخ انصاری (ره) به این سؤال چیست؟

باتوجّه به متن مزبور پنج صورت در آن متصوّر است:

۱- اینکه شکّ ما در بقاء کلّی مسبب باشد از اینکه:

- شاید قبل از زید فرد دیگری مثلاـ عمر و، در خانه موجود بوده و هم‌اکنون نیز موجود است که در نتیجه کلّی انسان در ضمن او باقی است.

- و شاید هم اصلا نبوده که در نتیجه کلّی هم وجود ندارد.

۲- اینکه شکّ ما در بقاء کلّی مسبب باشد از اینکه:

- شاید همزمان با ورود زید به خانه و تحقّق کلّی انسان در ضمن او، بکر نیز وارد خانه شده و کلّی انسان ضمن دو فرد محقّق شده باشد، که در نتیجه اکنون که زید از خانه خارج شده و یا فوت کرده است باز هم کلّی انسان به برکت وجود بکر در خانه موجود است.

- و شاید اصلا چنین نباشد که در نتیجه با رفتن زید، کلّی هم منتفی شده است.

۳- اینکه شکّ ما در بقاء کلّی مسبّب باشد از اینکه:

- شاید همزمان با زوال فرد اوّل مثلا زید، و بلافاصله پس از او فرد دیگری از این کلّی مثلا بکر موجود شده و کلّی در ضمن او ادامه حیات می‌دهد.

- و شاید که فرد دیگری جایگزین فرد اوّل یعنی زید، نشده باشد که در نتیجه کلّی نیز منتفی شده است.

* پس غرض از (و امّا یحتمل حدوثه بعده امّا بتبدّله الیه و امّا بمجرد حدوثه ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶۶

این است که همین احتمال و یا قسم سوّم دارای دو بخش است:

- بخش اوّل اینکه: گاهی شکّ ما در بقاء کلّی، مسبّب از مراتب کلّی است، مثل کلّی سیاه که دارای مراتب شدید و ضعیف است و بین دو مرتبه شدید و ضعیف هم متوسطات وجود دارد

حال: می‌دانیم که مرتبه شدیده از سیاهی قطعا منتفی شده است، و لکن ما شکّ داریم که آیا مرتبه ضعیفه آن موجود است تا کلّی سیاه در ضمن آن موجود باشد و یا اینکه اصلا سیاهی با همه مراتبش جای خود را به سفیدی داده است و کلّی سیاه از بین رفته باشد.

۴- بخش دوّم از قسم سوّم این است که: شکّ ما در مجرد حدوث فرد دیگر به جای فرد اوّل است.

یعنی در اینجا سخن از مراتب طولیه یک امر ذات المراتب نیست بلکه سخن از مصادیق آن کلّی است که در عرض هم‌اند. مثل

اینکه: زید در خانه بود پس از اینکه از خانه خارج شد، اکنون ما احتمال می‌دهیم که بلافاصله بکر جای او را گرفته باشد.

۵- و گاهی شکّ ما در بقاء کلّی در خانه مسبّب از این است که قطعا کلّی در ضمن فرد اوّل منتفی گردید و لکن پس از ساعتی شکّ می‌کنیم که آیا فرد دیگری از انسان در خانه موجود شد تا مجددا کلّی در ضمن آن موجود شود یا نه؟

* انما الکلام در چیست؟

در حکم صورت و یا احتمال دوّم، سوّم و چهارم است، که آیا در این سه صورت استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

* پاسخ جناب شیخ چیست؟

این است که: استصحاب جزئی و فرد در این صور جاری نمی‌شود، در استصحاب خود کلّی نیز بحث وجود دارد.

* چرا در کلّی قسم ثالث، نسبت به خصوص زید یا بکر و یا نسبت به مرتبه شدیده یا ضعیفه، حقّ اجرای استصحاب نداریم؟

زیرا:

۱- نسبت به فرد اوّل که یقین سابق داریم، شکّ لاحق نداریم بلکه یقین به ارتفاع آن داریم.

به عبارت دیگر: آنکه متیقّن الحدوث بود، اکنون مشکوك البقاء نیست، بلکه متیقّن الارتفاع است، یعنی رکن دوّم استصحاب را ندارد.

۲- نسبت به فرد دوّم نیز که از اوّل در اصل حدوثش شكّ داریم و نه یقین و لذا رکن اوّل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۷

استصحاب که یقین باشد وجود ندارد.

پس: استصحاب خصوصیات و یا به تعبیر دیگر فرد و جزئی در اینجا جاری نیست.

* مراد شیخ از عبارت (وجوه اقواها الاخیر) چیست؟

پاسخ به این سؤال است که آیا استصحاب خود کلّی در قسم ثالث جاری می‌شود یا نه؟ که می‌فرماید در اینجا وجوهی مطرح است:

۱- وجه اوّل اینکه: استصحاب خود کلّی جاری می‌شود مطلقا، چه در آنجا که احتمال داده می‌شود که فرد دوّم، هم‌زمان و همراه فرد اوّل موجود شده باشد یعنی احتمال معیت در قسم اوّل، و چه در آنجا که احتمال داده می‌شود که فرد دوّم بلافاصله پس از فرد اوّل موجود شده باشد یعنی احتمال تأخر بلافصل که دو صورت و یا دو بخش قسم دوّم است چرا؟ زیرا نسبت به خود کلّی با قطع نظر از خصوصیات فردیه، ارکان استصحاب تام است. یعنی: یقین سابق به وجود کلّی و شكّ لا حقّ در بقاء آن دارم، که مجرای استصحاب است.

* اگر در اینجا اشکال شود که کلّی در خارج به یك وجود مستقلی موجود نیست بلکه در خارج یا در ضمن این فرد و بوجود آن موجود است و یا در ضمن فرد دیگر و فرض هم این است که ارکان استصحاب نسبت به خصوص این فرد و یا آن فرد ناتمام است، پس شما چگونه استصحاب کلّی می‌کنید؟ چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: شما بین خود کلّی با خصوصیات فردیه خلط کرده‌اید. چرا؟ زیرا: ناتمام بودن ارکان استصحاب در خصوص این فرد و یا آن یکی از جریان استصحاب در فرد و جزئی ممانعت می‌کند که مورد بحث ما نمی‌باشد.

۲- امّا از آنجا که زید و بکر همان‌طور که یك مابه‌الامتیازی دارند که همان مشخصات فردی هریك ازین دو نفر است، یك مابه‌الاشتراك هم دارند که جنبه انسانیّت این دو نفر می‌باشد.

این جنبه انسانیّت، همان کلّی و قدر مشترکی است که در ضمن هریك از این دو نفر باشد فرقی ندارد و عوض نمی‌شود و لذا ما این کلّی و قدر مشترك را استصحاب می‌کنیم.

پس: کامل نبودن ارکان استصحاب در خصوص این یا آن فرد، از جریان استصحاب نفس کلّی ممانعت نمی‌کند.

۲- وجه دوّم اين است كه: استصحاب خود كلّى جارى نمى‌شود مطلقا چه در فرض احتمال معيت اين فرد با آن فرد ديگر و چه در فرض احتمال بعديت بلافصل.

چرا؟ زيرا: اولا: در استصحاب بايد قضيه متيقنه و مشكوكه از حيث ماهيّت و ذات وحدت

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۶۸

داشته باشند و تنها از لحاظ زمان مختلف باشند.

يعنى: زمان متيقّن بايد سابق و زمان مشكوك بايد لا حقّ باشد.

به عبارت ديگر: شكّ ما در بقاء همان متيقّن سابق باشد و الّا اگر شك ما در اصل حدوث و وجود چيزى بود، مجراى استصحاب نمى‌باشد.

ثانيا: كلّى خود بر دو گونه ملاحظه مى‌شود:

۱- گاهى ما كلّى را به ما هو كلّى، بعنوان اينكه يك ماهيّت است و در ذهن ما تصوّر مى‌شود مورد ملاحظه قرار مى‌دهيم.

۲- و گاهى ما كلّى را به لحاظ وجود خارجى‌اش، يعنى وجودش در ضمن وجود خارجى زيد و بكر و ... مورد ملاحظه قرار مى‌دهيم.

حال آنكه موضوع براى احكام شرعيّه واقع مى‌شود، كلّى به معنا و يا ملاحظه دوّم است، چرا كه كلّى به لحاظ اوّل تنها در ظرف ذهن ما وجود دارد و لكن در خارج قابل امتثال نمى‌باشد.

* مراد حضرات از اين مقدمه چيست؟

اين است كه: باتوجّه به نكته مذكور، دليل جارى نشدن استصحاب خود كلّى اين است كه: ما كه استصحاب را در خود كلّى بما هو كلّى يعنى لحاظ اوّل نمى‌خواهيم جارى كنيم. چرا؟ زيرا:

اولا: كلّى به لحاظ و اعتبار اوّل، موضوع براى احكام شرعيّه واقع نمى‌شود تا اينكه آن را استصحاب كرده و اثر شرعى برآن مترتب سازيم. چونكه آثار شرعيّه در خارج و بر وجودات خارجيه اشيا مترتب مى‌شود و نه بر وجودات ذهنيه.

ثانيا: در كلّى بما هو كلّى به لحاظ اوّل، شكّ نمى‌شود تا كه آن را استصحاب كنيم.

پس: ما استصحاب را در كلّى به لحاظ و اعتبار دوّم جارى مى‌كنيم، و بلاشكّ كلّى انسان در ضمن زيد در خارج، غير از كلّى در ضمن بكر است و لذا: اكنون كه در وجود كلّى در ضمن بكر شكّ مى‌كنيم، در حقيقت شكّ در اصل حدوث است و نه شكّ در بقاء، چرا كه متيقّن يك امر است و مشكوك امر ديگرى است و ما شكّ در بقاء نداريم تا اينكه استصحاب جارى شود و حال آنكه شرط اساسى استصحاب همان شكّ در بقاء است.

ثالثا: و امّا وجه سوّم اين است كه: در ميان دو صورت تفصيل داده بگوئيم: استصحاب كلّى:

۱- در فرض اوّل كه احتمال معيت و همراهى فرد اوّل و دوّم در موجود شدن باشد جارى است.

۲- لكن در فرض دوّم كه احتمال بعديت فرد دوّم از اوّل در موجود شدن بود به هر دو

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۶۹

قسمش كه يكى شكّ در مراتب بود و يكى در مصاديق جارى نيست.

* دليل اجراى استصحاب در فرض اوّل چيست؟

اين است كه: اگر در واقع فرد ديگرى از كلّى همزمان با فرد اوّل در خانه موجود بوده، پس اين كلّى كه اكنون موجود است، همان است كه از اوّل موجود بوده است و شكّ ما در وجود از اوّل امر است و نه در حدوث يك امر جديد.

به عبارت ديگر: از اوّل كه كلّى در اين فرض موجود شده، ما نمى‌دانيم كه آيا در ضمن يك فرد موجود شد و يا دو فرد؟

به عبارت دیگر: ما شکّ داریم که آیا کلّی انسان بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟

- اگر از اوّل در ضمن یک فرد موجود شده باشد، پس بیش از این مقتضی بقاء نمی‌باشد.

- و اگر در ضمن دو فرد موجود شده باشد، اقتضای بقاء دارد.

در نتیجه: بنا بر عقیده مشهور به هنگام شکّ در مقتضی، استصحاب نفس کلّی جاری می‌شود.

* جناب شیخ اگر گفته شود چه مانعی دارد که احتمال وجود فرد دیگر را که هم‌زمان با فرد اوّل موجود شده با اصل عدم برداریم و در نتیجه احتمال وجود کلّی را که مسبّب از آن است برداشته شود؟

می گوئیم: مانعش این است که اجرای اصل عدمی و یا استصحاب عدمی در اینجا اصل مثبت است و لذا اجرا نمی‌شود. چرا؟ زیرا شما می‌خواهید با این استصحاب ثابت کنید که استعداد کلّی برای بقاء تا اینجا بود و لکن از حالا به بعد نیست و این اثر عقلی است. اثر عقلی بر مبنای اخبار، بر استصحاب مترتب نیست.

* دلیل عدم اجرای استصحاب در فرض دوّم چیست؟

این است که: چون شکّ ما در اصل حدوث و وجود کلّی در ضمن فرد یا مرتبه دیگر است جای جریان استصحاب نیست. چرا؟ چون متیقّن با مشکوک مغایرت دارند و حال آنکه وحدت این دو در استصحاب لازم است.

* غرض جناب شیخ از (او التفصیل بین القسمین ...) چیست؟

بیان چهارمین وجه و یا مختار خود شیخ (ره) است، مبنی بر اینکه:

۱- در فرض اوّل یعنی احتمال معیت فرد اوّل و دوّم، استصحاب نفس کلّی جاری می‌شود، البته به همان دلیلی که در تفصیل قبلی یعنی قول سوّم بیان گردید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۰

۲- و لکن در فرض دوّم که احتمال بعدیّت فرد دوّم از فرد اوّل است:

الف: در شکّ در مصادیق مثل وجود کلّی در ضمن زید و یا بکر، استصحاب کلّی جاری نمی‌شود، دلیلش هم همان است که در قول دوّم بیان گردید.

ب: و امّا در شکّ در مراتب باز هم استصحاب کلّی جاری می‌شود.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب باید وحدت داشته باشند یعنی: باید شکّ ما در زمان لا حقّ، در بقاء همان متیقّن سابق باشد و نه در حدوث یک امر مغایر، و الّا استصحاب جاری نخواهد شد.

به عبارت دیگر: شرط استصحاب بقاء موضوع است و آن بر دو گونه است:

۱- یکی بقاء موضوع از طریق دقت عقلی است، بدین معنا که: وقتی عقل می گوید موضوع باقی است که موضوع سابق را با تمام قیود یعنی اجزاء و شرایط احراز بکند و الا- اگر یک قید و یا به تعبیر دیگر یک جزء و یا شرط از بین رفته باشد، عقل موضوع را تغییر یافته می‌بیند و اعلام می کند که این، آن نیست.

۲- یکی هم بقاء موضوع از نظر عرف است، بدین معنا که عرف عام و عقلاء در مقام حکم به بقاء موضوع تسامح کرده و تغییر حالات و عوارض را موجب تغییر موضع ندانسته می گوید: این همان است. فی المثل: زید قبل از بلوغ با زید بعد از بلوغ در دقت نظر عقلی دو مرتبه از وجود و هر مرتبه‌ای متفاوت از مرتبه دیگر است و حال آنکه از دیدگاه عرف زید پس از بلوغ همان زید قبل از بلوغ است که تنها عرضی از عوارض او تفاوت کرده.

* نتیجه؟

نتیجه اینکه: مناط در باب استصحاب بقاء موضوع با دقت عقلیّه نمی‌باشد و الّا لازم می‌آمد که باب استصحاب مسدود شود. بلکه مناط بقاء عرفی موضوع است.

حال: در موارد شکّ در مرتبه ذات المراتب، موضوع از دید عرف واحد است. حال شکّ ما در ما نحن فیه، در استمرار و بقاء همین مرتبه است که مجرای استصحاب می‌باشد.

* غرض از (مثل ما لو علم السّواد الشدید فی محل و شکّ فی تبدّله بالبیاض او سواد اضعف من الأول ...) چیست؟

ذکر اولین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوّم است بدین صورت که: فی المثل: شما می‌دانید که سیاهی دارای مراتبی است و می‌دانید که فلان جسم تا یک ساعت قبل دارای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۱

سیاهی شدید بود و اکنون نیز پس از یک ساعت شما یقین دارید به اینکه آن سیاهی شدیده از بین رفته است و لکن احتمال می‌دهید که شاید به مرتبه دیگری از سیاهی که ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است تبدیل شده و شاید هم آن سیاهی شدیده به کلّی از بین رفته باشد و سفیدی جایگزین آن شده باشد؟

حال سؤال این است که: اگر در اینجا واقعا مرتبه دیگری از سیاهی موجود باشد، آیا استمرار همان سیاهی سابق است و یا اینکه وجودی است مغایر با آن؟

در پاسخ می‌گوئیم: با دقت عقلی مغایر است و لکن از نظر و یا به دید عرفی متحد است.

پس: در حقیقت شکّ ما در بقاء همان متیقّن سابق است و لذا استصحاب بقاء کلّی سواد جاری می‌شود.

* پس غرض از (و کذا لو کان الشّخص فی مرتبهٔ من کثرهٔ الشکّ ثمّ ...) چیست؟

ذکر دومین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوّم است و لذا می‌فرماید:

۱- عنوان کثیر الشک یک عنوان کلّی ذات المراتب است.

مرتبه عالیه این کلّی آن فردی است که در تمام نمازهایش شکّ می‌کند و همین‌طور پائین آمده تا آنجا که کسی هم از هر چهار نماز مثلا در یک نمازش شکّ می‌کند.

پس: بطور کلّی بحثی در ذات المراتب بودن عنوان کثیر الشک وجود ندارد.

۲- فی المثل شخصی است که از هر سه نماز در دو نمازش شکّ می‌کند و دارای این مرتبه از شکّ قرار دارد.

۳- در روایات آمده است که: لا سهو لمن کثر علیه السّهو.

۴- پس از مدتی این فرد شکّ می‌کند که آیا کثیر الشک بودنش بکلی از بین رفته است تا از این پس به شکوکش اعتنا بکند و یا اینکه به مرتبه پایین‌تری نازل شده و هنوز به کلّی از بین نرفته است؟

در اینجا می‌گوئیم: اگر در واقع به مرتبه نازله‌ای تقلیل یافته باشد، به لحاظ عرف این باقی مانده، همان ما کان است.

پس قابل استصحاب است و این فرد نباید به شکوکش اعتنا کند، و در این جهت فرقی بین شبهه مفهومیه و یا مصداقیه نیست.

* مرادتان از شبهه مفهومیه در اینجا چیست؟

این است که: در معنا و مفهوم کثیر الشک، شکّ داریم که آیا کثیر الشک به کسی می‌گویند که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۲

از هر پنج نماز در چهارتای آن شکّ کند و یا به کسی هم که از هر پنج نماز در سه‌تای آن شکّ کند اطلاق کثیر الشک می‌شود؟

حال: شبهه در عنوان مفهوم فوق است و لکن مکلّف وضع خود را می‌داند که اکنون از هر پنج نماز در سه‌تای آن شکّ می‌کند.

* مرادتان از شبهه مصداقیه در اینجا چیست؟

اين است كه: ما معناى كثير الشك را مى‌دانيم، يعنى مى‌دانيم به كسى كثير الشك مى‌گويند كه از هر پنج نماز در چهارتاى آن شكّ كند و لكن اين مكلّف وضع خود را نمى‌داند كه آيا امروز نيز مثل ديروز از هر پنج نماز در چهارتاى آن شكّ مى‌كند و يا اينكه امروز فرق كرده و مثلا از هر پنج نماز در سه‌تاى آن شكّ مى‌كند؟

* پس غرض از (او علم اضافة المائع ثم شكّ فى زوالها او تبدّلها ...) چيست؟

ذكر سومين مثال در تبيين مطلب اخير در فرض دوّم است و لذا مى‌گويد: فى المثل:

۱- ما مى‌دانيم كه با آب مضاف نمى‌توان وضو گرفت و يا غسل كرد و تطهير نمود و اين خود داراى مراتبى است.

۲- در خارج مايع مضافى مثلا گلاب داريم و اين را هم مى‌دانيم كه داراى طعم و بوى مخصوصى است.

۳- پس از مدتى مقدارى آب به آن مخلوط كرديم كه در نتيجه مقدار زيادى از آن طعم و بو از بين رفته است.

۴- اكنون شكّ مى‌كنيم كه آيا مضاف بودن آن مايع همچنان باقى است، لكن از مرتبه شديده به ضعفه تبديل شده و يا اينكه مضاف بودن بكلى از بين رفته و به آب مطلق تبديل شده است؟

در اينجا: باز هم به لحاظ عرفى شكّ در بقاء صدق مى‌كند و مجراى استصحاب است اگرچه به حسب دقت عقلى موضوع عوض شده است، و لكن ملاك عرف است نه عقل مداقه‌گر فلسفى.

* حاصل مطلب در (و لذا لا اشكال فى استصحاب الاعراض حتى ...) چيست؟

اين است كه: براساس همين اصل كه ضابطه در استصحاب ديد عرف است مى‌گوئيم:

استصحاب اعراض از قبيل رنگها و مزه‌ها و ... حتى بر مبناى اشاعره هم جارى مى‌شود. به عبارت ديگر: در رابطه با بقاء يك عرض در يك محل مثل بقاء رنگ در جسم ميان متكلمين دو نظر

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۷۳

وجود دارد:

۱- متكلمين عدليه غالبا برآن‌اند كه اين رنگ يك چيز است كه همچنان ثابت و پايدار است.

۲- اشاعره معتقدند كه اين رنگ هر لحظه وجود جديدى است بدين معنا كه خداوند هرآن رنگ قرمزى را در فلان جسم ايجاد مى‌كند به نحوى كه قرمزى آن بعدى مماثل با قرمزى آن قبلى است و نه عين آن. حال:

۱- بر مبناى اوّل كه شكّ در بقاء عرض قرمزى، قطعا استصحاب جارى است.

۲- حتى بر مبناى اشاعره نيز استصحاب عند الشك جارى است. چرا؟

زيرا اينكه مى‌گويند: هر لحظه رنگ جديدى ايجاد مى‌شود مغاير با آن رنگ قديم از روى دقت عقليّه چنين است و لكن از ديد عرف اين رنگ همان رنگى است كه اين جسم مثلا يك سال پيش هم داشت، اكنون هم دارد.

پس: در اينجا نيز به هنگام شكّ مى‌توان استصحاب جارى نمود.

* نظر حضرت امام خمينى (ره) در رابطه با تقسيمات شيخ در كلّى نوع سوّم چيست؟

ايشان نيز به تقسيماتى مثل تقسيم مرحوم شيخ براى كلّى نوع سوّم قائل‌اند چنانكه مى‌فرمايد: كلّى نوع سوّم در صورتى است كه شكّ در بقاى كلّى مشروط به احتمال جانشينى فرد ديگرى به جاى فردى كه ارتفاعش معلوم باشد؛ كه تصوّر آن به دو صورت است:

۱- اينكه گاهى منشا شكّ، احتمال همزمان بودن وجود فرد جانشين‌شونده با فرد معلوم است، به گونه‌اى كه احتمال دارد آنها در وجود اجتماع نمايند.

۲- اينكه گاهى منشا شكّ، احتمال پيدايش فردى همزمان با از بين رفتن فرد معلوم باشد، و فرقى نمى‌كند كه اين فرد ديگر، از

جواهر باشد یا از عرض‌ها.

وقتی که احتمال دارد فردی از سیاهی در جسمی با فرد دیگر از سیاهی در جسم دیگر، که از بین رفتنش معلوم است، هم‌زمان باشد، از قسم اوّل است.

وقتی که احتمال داده شود پیدایش فردی از سیاهی با از بین رفتن آن فرد معلوم، هم‌زمان باشد؛ از قسم دوم است؛ چنانکه اگر احتمال داده شود، فرد زوال یافته به فرد دیگری که با خودش در وجود مباین است تبدیل شده باشد، نیز از قسم دوّم است.

امّا اگر احتمال داده شود، مرتبه‌ای از عرضی که دارای پهنایی بسیار و نقص و کمال است، به مرتبه دیگر تبدیل شود، از بنیان، کلّی نوع سوّم نیست. زیرا شخصیت فرد و هویت آن، در تمام مراتب عقلا و عرفا باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۴

و لذا: اگر سرخی زیاد به سرخی کم‌رنگ تبدیل شود، تبدیل آن از کمال به نقص، تبدیل فردی به فرد دیگر نیست و اینکه عقلا تبدیل به فرد دیگر محسوب نمی‌شود، نزد اهل فن روشن است، مثل طبیعت که دارای پهنای بسیاری است، هرگاه در خارج یافت شود، موجود از آن، یک مصداق دارای مراتب است؛ گرچه بعضی مراتب آن به مرتبه دیگر تبدیل شوند؛ نه اینکه هر مرتبه از آن طبیعت، مصداقی غیر از مصداق دیگر و از باب تجدّد امثال باشد.[۲۸۴]

سپس ایشان در جای دیگر می‌فرماید: امّا عرفا فرد دیگر به حساب نمی‌آید؛ چرا که عند العرف، مراتب در امثال خودش از قبیل حالت‌ها و شئونات برای چیزی است، سرخی پررنگ و سرخی کم‌رنگ از حالت‌های خود سرخی است که ذات و تشخص آن باقی است، استصحاب در مثل آن از کلّی نوع اوّل است و نه سوّم.

البته هرگاه علم به واجب بودن چیزی داشته باشد، و یقین هم دارد که وجوب از بین رفته است، و احتمال دارد که تبدیل به استصحاب شده باشد، کلّی از نوع سوّم است؛ چرا که از قبیل تبدیل شدن فردی از طلب به فرد دیگری از عرفا و عقلا مغایرت با آن دارد نمی‌باشد.[۲۸۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۵

متن

ثمّ إنّ للفاضل التونیّ کلاما یناسب المقام- مؤیّدا لبعض ما ذکرناه- و إن لم یخل بعضه عن النظر بل المنع. قال فی ردّ تمسک المشهور فی نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذکیة:

إنّ عدم المذبوحیّة لازم لامرین: الحیاة، و الموت حتف الانف. و الموجب للنجاسة لیس هذا اللازم من حیث هو، بل ملزومه الثانی، أعنی: الموت حتف الانف، فعدم المذبوحیّة لازم أعمّ لموجب النّجاسة، فعدم المذبوحیّة اللازم للحیاة مغایر لعدم المذبوحیة العارض للموت حتف أنفه. و المعلوم ثبوته فی الزمان السابق هو الاوّل لا الثانی، و ظاهر أنه غیر باق فی الزمان الثانی، ففی الحقیقة یخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، و عدمه هنا معلوم. قال:

و لیس مثل المتمسّک بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسّک علی وجود عمرو فی الدار باستصحاب بقاء الضّاحک المتحقّق بوجود زید فی الدار فی الوقت الاوّل. و فساده غنیّ عن البیان، انتهی.

أقول: و لقد أجاد فیما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب فی المثال المذکور و نظیره، إلا أنّ نظر المشهور- فی تمسّکهم علی النّجاسة- إلی أنّ النجاسة إنما رتّبت فی الشّرع علی مجرّد عدم التذکیة، کما یرشد إلیه قوله تعالی: «إِلَّا ما ذَکَّیْتُمْ»،[۲۸۶] الظاهر فی أنّ المحرّم إنما هو لحم الحیوان الذی لم یقع علیه التذکیة واقعا أو بطریق شرعیّ و لو کان أصلا، و قوله تعالی: «وَ لا تَأْکُلُوا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ»،[۲۸۷] و قوله تعالی:

«فَکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ»،[۲۸۸] و قوله (ع) فی ذیل موثقة ابن بکیر: «إذا کان ذکیّا ذکّاه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۷۶

الذابح»،[۲۸۹] و بعض الاخبار المعلّمـة لحرمة الصـيد الذی ارسل إليه كلاب و لم يعلم أنّه مات بأخذ المعلّم،[۲۹۰] بالشکّ فی استناد موته إلی المعلّم،[۲۹۱] إلی غير ذلک ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلی الرمی، و النهی عن الاكل مع الشکّ.

و لا ـ ينافی ذلک ما دلّ[۲۹۲] علی كون حكم النجاسـة مرتّبا علی موضوع «الميتـة» بمقتضـی أدلّة نجاسة الميتة؛ لان «الميتة» عبارة عن كلّ ما لم يذكّ؛ لانّ التذكية امر شرعیّ توفيقی، فما عدا المذكّی ميتة.

و الحاصل: أنّ التذكية سبب للحلّ و الطهارة، فكلّما شک فيه و فی مدخليّة شـیء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعیّ حاكمة علی أصالة الحلّ و الطهارة.

ثمّ انّ الموضوع للحلّ و الطهارة و مقابليهما هو اللحم أو المأكول، فمجرّد تحقق عدم التذكية فی اللحم يكفی فی الحرمة و النجاسة.

ترجمه

(کلام فاضل تونی تأییدی بر برخی از گفتار ماست)

اشاره

مرحوم فاضل تونی (ره) در وافیه سخنی دارد که مناسب با این مقام (یعنی کلّ قسم ثالث) است و تأییدکننده برخی از گفتار ماست، اگرچه قسمتی از سخن ایشان خالی از اشکال و بلکه خالی از منع نیست.

جناب فاضل در ردّ تمسّک مشـهور به استصـحاب عـدم تـذکیه برای اثبات نجاست پوست به دور انـداخته شـده می‌گویـد: این عدم تـذکیه لازمه دو امر است (یعنی کلّی است که محقّق می‌شود لکن با دو فرد:)، یکی حیات (چنانکه برخی حیوانات زنده لم یذک)، یکی هم موت حتف انف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۷۷

(یعنی مردار که به دلیلی لم یذکّ).

این لازم (و یا کلّی عـدم تـذکیه) از آن جهت که کلّی است موجب نجاست نیست، (و الّا بایـد حیوان زنـده هم حرام و نجس باشـد چون لم یذک) بلکه (موجب نجاست و حرمت)، ملزوم دوّم آن یعنی موت حتف انف (مردار شدن) است.

پس عـدم مـذبوحیت (و تذکیه نشدن) یک لازم (کلّی است که) اعمّ است از موجب نجاست (بخاطر اینکه در ضـمن حیات موجب نجاست نیست و لکن در ضمن مردار شدن و یا موت حتف انف موجب نجاست است).

پس عـدم مـذبوحیت (و مـذکی نشـدن) که لازم (و یا به تعبیر دیگر در ضـمن) حیات است، مغایر است با عدم مذبوحیت (و مذکّی نشدن که عارض بر موت حتف عنف (یا مردار شدن) است.

و آنکه ثبوتش در زمان گذشته معلوم است، همان اولی (یعنی عدم تذکیه در ضـمن حیات و یا به تعبیر دیگر متیقّن سابق است، که قطعـا از بین رفته)، است، و نه آن دومی (که مشـکوک الحـدوث است، و روشن است که متیقّن سـابق در زمـان دوّم باقی نبوده و از بین رفته است.

پس در باب حقیقت مثل چنین موردی از باب استصـحاب خارج می‌شود، چرا که شـرط استصحاب (محرز بودن) بقاء موضوع است و حـال آنکه نبود موضوع در اینجـا مسلّم و معلوم است (یعنی کلّی در ضـمن فرد اوّل با از بین رفتن آن از بین رفته، کلّی در ضـمن فرد دوّم هم که مشکوک است، در نتیجه ارکان استصحاب مختل بوده و استصحاب جاری نمی‌شود).

سپس می‌فرمایـد: مثل تمسّک به این استصـحاب (عـدم تـذکیه) نیست مگر مثل کسـی که تمسّک می‌کند به وجود (یعنی جایگزین شدن عمر و یا) بکر در خانه، به واسطه استصحاب کلّی ضاحک که تحقّق یافته با وجود زید در آنجا در وقت اوّل (یعنی استصحاب

می کنـد کلّی ضاحـک را از وجود زیـد، سپس از این کلّی نتیجه می گیرد وجود عمر را). که فسـاد چنین استصـحابی بی‌نیاز از بیان است.

(مناقشات شیخ انصاری در آنچه جناب تونی افاده فرمود)

اشاره

شیخنا می‌فرمایـد من می گویم: تحقیقا در رابطه با عـدم جواز استصـحاب (ضاحک برای اثبات عمر) در مثال مذکور و نظیر آن (که در کلاـم خود مـا استصـحاب کلّی انسان برای جایگزینی عمر بود) بسیار عالی افاده فرمودنـد، و لکن نظر مشـهور در تمسـکشان بر (استصحاب عدم تذکیه برای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۷۸

حرمت و) نجاست این است که: نجاست در نظر شرع مترتب است بر خود عدم تذکیه (که یک امر عدمی است و نه اینکه اثر موت حتف انف یعنی مردار شـدن باشـد تا بشود اصل مثبت)، چنانکه ارشاد و راهنمائی می کنـد به این ادعا (که نجاست اثر عـدم تـذکیه است):

۱- این سـخن خـدای تعالی که می‌فرماید: حرام است، مگر چیزی که شـما آن را تذکیه کرده‌اید که این کلام ظهور دارد در اینکه، پس آنچه حرام است، همـان گوشت حیوانی است که تـذکیه برآن واقع نشـده است، یـا واقعـا (مثل اینکه خود ببینیم که مات حتف انفه) و یا به طریق شرعی تذکیه نشده باشد و لو اینکه (مثل استصحاب عدم تذکیه عند الشک) اصل باشد.

۲- و این سـخن خـدای تعالی که می‌فرمایـد: نخورید از گوشت آن حیوانی که اسم خدا برآن ذکر نشده است. (که در اینجا حرمت را برده است روی امر عدمی که لم یذکر اسم اللّه است).

۳- و این سـخن خـدای تعالی که می‌فرمایـد: از آنچه اسم خدا برآن برده شده بخورید (که مفهومش این است که از آنچه اسم خدا برآن برده نشده نخورید).

۴- و این سـخن امام علیه السّـلام در ذیل موثقه ابن بکیر است که می‌فرماید: اگر این لحم ذکّی باشد، یعنی ذابح آن را تذکیه کرده بخورید (که مفهومش این است که: اگر ذکّی نباشد از آن نخورید).

۵- و برخی از اخبـار که معلـل کرده (و یا به تعبیر دیگر علّت آورده است) برای حرام بودن صـیدی که سگ شـکاری برای صـید او فرستاده شده، و لکن شکارچی نمی‌داند که این صید، قبلا مرده بود و یا به سبب گرفتن سگ شکاری مرده است، شکّ شکارچی را در اسـتناد مرگ آن صید به کلب معلم یعنی سگ شکارچی، و الی غیر ذلک از احادیثی که در آنها شرط شده است، علم به استناد قتل به فرستادن سگ شکاری، و نهی شده است از خوردن آن صید در صورت شکّ در تذکیه آن.

(پاسخ شیخنا به یک اشکال مقدّر)

اینکه (مـا گفتیم که میته و مردار بر شـما حرام شـده است)، تنـافی نـدارد با آنچه دلالت دارد بر اینکه حکم نجاست مترتب است، بر موضوع میته، چرا که میته عبـارتست از هر چیزی که تـذکیه نشـده است (بـدین معنـا که میته برمی گردد به امر عـدمی، چونکه لاـزم نیست که میته حتما بصورت حتف انف باشـد، بلکه ممکن است واجـد شـرایط ذبـح شـرعی نشـده باشد، یعنی میته جامع میان موت حتف انف و ذبح ناصحیح است) زیرا تذکیه (مثل نماز، روزه، حج و ... یک امر شرعی توقیفی است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۷۹

پس آنچه مذکی نیست میته و مردار است و لذا حکم شرعی به نجاست آن.

حاصل مطلب اینکه: تذکیه سبب برای حلیّت است، پس هر چیزی که (در تذکیه شدنش) و یا در مدخلیّت بسم اللّه در تذکیه شدنش، شکّ شود، اصل (در آنجا) این است که عدم تحقیق سبب شرعی حاکم است بر اصالت حلیّت و اصالت طهارت (یعنی استصحاب می‌کنیم عدم تحقّق سبب شرعی را و دیگر نوبت به اصالهٔ الحلیهٔ و الطهاره نمی‌رسد).

(پاسخ جناب شیخ به اشکال دیگری که می‌گوید این امر نیز اصل مثبت است)

موضوع برای حلال بودن و پاک بودن و مقابل این دو یعنی نجس بودن و حرام بودن، همان گوشت و یا مورد خوردنی است.
پس: صرف تحقّق عدم تذکیه (و استصحاب آن) در این گوشت، برای حرمت و نجاست آن کفایت می‌کند.

***

تشریح المسائل

* حاصل کلام فاضل تونی (ره) صاحب وافیه در اینجا چیست؟
مطلبی است که از جهاتی قابل قبول و مؤید گفتار شیخ است و از جهاتی هم قابل خدشه و بلکه مردود است و آن مطلب این است که: اگر قطعه گوشتی یا پوست گوسفندی در وسط صحرا یا در اثناء راه افتاده باشد و هیچ‌گونه اماره‌ای از امارت تذکیه و ذبح شرعی هم موجود نباشد، آیا این گوشت و پوست شرعا محکوم به نجاست و حرمت است و یا طهارت و حلیّت؟
در پاسخ به این سؤال جناب فاضل دو نظریه وجود دارد:
۱- مشهور فقهاء شیعه، فتوی به نجاست و حرمت چنین پوست و گوشتی داده‌اند.
۲- مرحوم فاضل تونی و سید صدر و برخی دیگر از علماء فتوی به حلیّت و طهارت چنین گوشت و پوستی داده‌اند.
* دلیل مشهور در صدور چنین فتوانی چیست؟
عمده دلیل آنها استصحاب عدم تذکیه است که اصل عملی است. به عبارت دیگر مشهور می‌گویند:
۱- این گوشت و یا پوست قطعا یک زمانی مذکی یعنی ذبح شرعی بود که همان زمان حیات گوسفند باشد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۰
۲- اکنون ما شکّ داریم که آیا تذکیه شده است یا نه؟
استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را و نتیجه می‌گیریم که پس اکل این گوشت حرام است و این پوست نجس می‌باشد.
* اشکال جناب تونی (ره) به استدلال مزبور چیست؟
این است که: استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود. چرا؟ زیرا: عدم التذکیهٔ یک عنوان کلّی است و در ضمن دو فرد در خارج متحقق می‌شود و یا به تعبیر دیگر مسبّب از دو سبب است علی سبیل منع الخلو.
به عبارت دیگر می‌فرماید: عدم التذکیهٔ لازم دو ملزوم است که عبارتند از: ۱- یکی حیات ۲- یکی هم موت حتف الانف.
یعنی: مادامی که حیات داشت و زنده بود قطعا مذکی نبود، دیگر اینکه وقتی خودش بمیرد و با شرائط شرعیّه ذبح نشود مساوی است با اینکه کارد با گلوی او آشنا بشود یا نه.
حال: اگر حرمت نجاست اثر شرعی مطلق عدم التذکیهٔ بوده باشد، چه در ضمن این فرد و چه در ضمن آن فرد باشد، جای جریان استصحاب کلّی است، و لکن حرمت و نجاست اثر شرعی خصوص عدم تذکیه‌ای است که در ضمن فرد دوّم محقّق شده باشد. یعنی در ضمن موت حتف الانف.
و لذا وقتی مطلب چنین شد، این استصحابی که شما جاری نمودید، از سه جهت مورد اشکال و ایراد است و نباید جاری شود.

* اولين اعتراض جناب تونى به اجراى استصحاب در اينجا توسط مشهور چيست؟

اين است كه: قضيه متيقنه با مشكوكه متفاوت است و حال آنكه در استصحاب وحدت لازم است به عبارت ديگر:

۱- متيقّن ما عبارت بود از عدم التذكية در ضمن حيات حيوان كه اكنون اين فرد حيوان قطعا از بين رفته است و ما شكّ در بقاء نداريم.

۲- مشكوك ما نيز عدم التذكية در ضمن فردى است كه موتش حتف انف است كه آن‌هم از اوّل مشكوك الحدوث است.

يعنى ما نمى‌دانيم كه مرگ حيوان به سبب تذكيه و ذبح شرعى است و يا به حتف انف و غير از طريق شرعى است.

بنابراين: موضوع فرق كرده است، درحالى‌كه بقاء موضوع در استصحاب شرط است. پس اينجا جاى جريان استصحاب نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۸۱

* غرض جناب تونى از (و ليس مثل المتمسّك بهذا الاستصحاب ...) چيست؟

تنظير استصحاب عدم تذكيه است به استصحاب كلّى ضاحك است كه از قبيل همان استصحاب كلّى قسم سوّم است.

به عبارت ديگر ما به انسان مثال زديم و جناب تونى به ضاحك و اينكه مثل عوض شود نيازى به توضيح و بيان ندارد.

پس به نظر جناب تونى (ره) همان‌طورى‌كه استصحاب كلّى قسم سوّم جارى نيست، اين استصحاب عدم تذكيه نيز جارى نيست.

* پاسخ مرحوم شيخ از اشكال جناب تونى چيست؟

اين است كه: اگر اثر شرعى حرمت و نجاست مال خصوص عدم التذكية در ضمن موت حتف انف بود اعتراض جناب تونى درست بود كه بفرمايد چون اركان استصحاب وجود ندارد، اين استصحاب جارى نيست.

امّا از آنجا كه اثر شرعى بر خود عدم تذكيه من حيث هو، مترتب مى‌شود، و نسبت به كلّى عدم تذكيه، اركان استصحاب تام است، مانعى از جريان آن وجود ندارد.

پس اعتراض ايشان وارد نيست.

* پس مراد از (الا انّ نظر المشهور فى تمسّكهم على النجاسة ...) چيست؟

اين است كه: جناب شيخ در دفاع از رأى مشهور، شواهدى از آيات و روايات نقل مى‌كنند مبنى بر اينكه: موضوع حرمت و نجاست در شريعت اسلام، مجرد عدم تذكيه است و موضوع حليّت و طهارت هم مذكّى بودن است. منتهى:

۱- برخى از اين شواهد با منطوق و مدلول مطابقى مثبت مدعاى شيخ هستند.

۲- برخى از آنها هم با مفهوم شرط و برخى با مفهوم حصر و برخى با مفهوم وصف و برخى با تعليل و هكذا ... بر مدعاى ايشان دلالت دارند.

* اولين شاهد ايشان چيست؟

فراز: (الا ما ذكّيتم) در شريفه (حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير و ما أهلّ لغير اللّه به و ... الا ما ذكّيتم) است.[۲۹۳]

* استشهاد شيخ به فراز مزبور چگونه است؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۸۲

مى‌فرمايد:

۱- در صدر شريفه امورى تحريم شده است، و در ذيل آن با الا ما ذكيتم كه مفيد حصر هم مى‌باشد، حيوانات تذكيه‌شده با ذبح شرعى مستثنا شده‌اند.

۲- مفهوم (الا ما ذكّيتم) اين است كه: اگر تذكيه كرده باشيد حلال است.

به عبارت ديگر، مى‌خواهد بفرمايد كه حكم حليّت دائر مدار تذكيه شده است، يعنى: اگر تذكيه باشد، حليّت نيز هست، اگر تذكيه

نباشد، حلیّت هم نیست.

بنابراین: موضوع حلیّت و حرمت، مذکی و غیر مذکّی است، و لذا گوشت هر حیوانی که تذکیه یعنی ذبح شرعی برآن واقع نشده باشد، حرام است، چه واقعا تذکیه نشده باشد و ما بدان عدم تذکیه علم داشته باشیم و یا این عدم تذکیه از یک طریق شرعی ثابت شود، و چه این طریق شرعی اماره‌ای از امارات ظنّیه باشد، مثل بیّنه، و چه اصلی از اصول عملیّه باشد مثل استصحاب عدم تذکیه در ما نحن فیه.

* دومین شاهد شیخ در دفاع از رأی مشهور چیست؟

شریفه: (و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم اللّه عليه ...)[۲۹۴] می‌باشد.

* استشهاد شیخ به این شریفه چگونه است؟

این است که:

۱- این شریفه منطوقا می‌رساند که خوردن گوشت حیوانی که نام خدا برآن برده نشده، ذبح شرعی نشده است.

۲- گوشت حیوانی که ذبح شرعی نشده است، مذکّی نیست و به برکت نهی لا تأکلوا، حرام است.

پس: موضوع حرمت در شریعت ما (لم یذکر اسم اللّه علیه)، به معنای (ما لم یذکّ) می‌باشد، که این همان مطلوب و مدعای ماست.

* سومین شاهد شیخ در دفاع از رأی مشهور در ما نحن فیه چیست؟

شریفه: فکلوا مما ذکر اسم اللّه علیه، است.

* کیفیّت استشهاد؟

می‌فرماید: این آیه شریفه به منطوقش می گوید:

۱- از هرآنچه که نام خدا برآن برده شد، تناول کنید و حلالتان باد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۳

۲- در صورتی که وصف دارای مفهوم باشد، مفهوم آیه شریفه این می‌شود که: پس چیزی که نام خدا برآن برده نشده، استفاده نکنید، که بر شما حرام است، چرا که تذکیه نشده است.

پس: حرمت در اینجا نیز بر عدم المذکّی مترتب شده است.

* گواه و شاهد بعدی شیخ در دفاع از رأی مشهور در مدعای مورد نظر چیست؟

موثقه ابن بکیر است که می گوید:

سئل زرارة ابا عبد اللّه علیه السّلام عن الصلاة فی الثعالب و الفنک و السّنجاب و غیره من الوبر فاخرج کتابا زعم انّها املاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

انّ الصلاة فی و بر کلّ شیء حرام اکله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده، و بوله و روثه و کلّ شیء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتی یصلّی فی غیره ممّا احلّ الله أکله و ان کان مما یؤکل لحمه فالصّلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و کلّ شیء منه جایزة اذا علمت انّه ذکّی قد ذکاه الذّابح.

* محل استشهاد ایشان در این موثّقه کدام فراز است؟

همین فراز اخیر موثّقه است.

* کیفیّت استشهاد؟

فراز اخیر موثّقه:

۱- با مدلول مطابقی دلالت دارد بر اینکه اگر شیء مذکّی باشد، پس نماز خواندن در آن جایز است.

۲- به مفهوم شرط دلالت دارد که اگر مذکّی نباشد، پس نماز در آن جایز نیست.

در نتیجه: اثر شرعی جواز و عدم جواز بر مذکّی بودن و عدم آن مترتب شده است.

* گواه و مؤید دیگر شیخ چیست؟ مشهور چیست؟

این است که:

۱- در برخی از روایات حکم کرده به اینکه اگر سگهای شکاری حیوانی را صید کردند در صورتی که شکارچی پس از مردن صید به آن برسد و لکن شکّ کند که آیا مردن صید به اجل طبیعی بود یا به تعبیر دیگر به حتف انف بوده است تا حرام باشد و یا اینکه به واسطه گرفته شدنش بواسطه کلب مرده است، تا حلال باشد؟ این صید حرام است.

چرا؟ در ذیل این روایت علّت آورده است به اینکه: چون شکّ دارید که آیا موت مستند به کلب معلم است یا نه؟ و در نتیجه شکّ دارید که آیا تذکیه شده است یا نه؟ از اینجا روشن می‌شود که معیار مذکّی بودن و نبودن است، و به مجرد انتفاء تذکیه حلیّت هم منتفی می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۴

۲- در برخی روایات نیز حلیّت صید را مشروط کرده به اینکه قتل مستند به تیراندازی تیرانداز باشد، که سبب تذکیه صید می‌شود، و الّا اگر یقین نکردی که حرام است، میزان مذکّی بودن و نبودن است.

* حاصل مطلب؟

اینکه موضوع حرمت کلّی عدم تذکیه است که ارکان استصحاب هم در آن وجود دارد و لذا استصحاب در آن جاری شده و حرمت و نجاست برآن مترتب می‌شود.

* پس غرض شیخ از (و لا ینافی ذلک ما دلّ علی کون حکم النجاسة مرتّبا علی موضوع المیتة ...) چیست؟

پاسخ به دومین اعتراض جناب تونی بر استصحاب عدم تذکیه در ما نحن فیه است مبنی بر اینکه: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجّت نیست.

به عبارت دیگر جناب تونی می‌فرماید:

۱- حکم حرمت و نجاست در آیه حرّمت علیک المیتة، بر عنوان میته بودن مترتب شده است و نه بر عنوان عدم المذکّی.

۲- در این صورت اگر ما بخواهیم عدم تذکیه را استصحاب کنیم ابتدا باید میته بودن را نتیجه بگیریم و سپس حکم به نجاست و حرمت آن بکنیم. و لذا می‌شود اصل مثبت چرا که اثر شرعی آن مع الواسطه است.

پس: این استصحاب جاری نمی‌شود.

۳- وقتی اصل موضوعی و سببی حاکم جاری نشد، نوبت به اصل حکمی یعنی اصالة الطهارة و اصالة الحلیه می‌رسد، که در این گوشت و پوست مشکوک جاری شده و حکم به حلیّت و طهارت آن می‌شود.

و لذا شیخ می‌فرماید: اگرچه علی الظاهر برخی از ادلّه حکم حرمت و نجاست، مترتب بر میته بودن شده است و لکن این مطلب با ما نحن فیه که ما می گوئیم موضوع الحرمة و النجاسة عنوان عدمی عدم المذکّی است، منافاتی ندارد. چرا؟ زیرا که میته نیز یک امر عدمی است، و لذا عبارة اخرای عدم المذکّی می‌باشد و عینیت در کار است و نه استلزام، تا اینکه واسطه در اثبات شود.

پس: اثر شرعی بر میته بار می‌شود که همان غیر مذکّی باشد، و اصل مثبت نیست.

* غرض شیخ از (لانّ التذکیة امر شرعیّ توقیفیّ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: جناب شیخ به چه دلیل می گوئید میته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۵

همان غیر مذکّی است؟

به این دلیل که تـذکیه یک امر شـرعی توقیفی است که به لحاظ شـرائط و احکام متوقف است بر بیان شارع. و لـذا هرآن چیزی که غیر از این باشد میته است.

پس: میته یعنی هرآنچه که مذکّی نیست.

الحاصل:

۱- مذکّی بودن سبب حلیّت و طهارت است.

۲- شکّ ما در سبب است.

استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را.

در نـتیجه چون اصـل مزبور در رتبه سـبب و موضوع جـاری می‌شود، بر اصول حکمیّه طهـارت و حلیّت مقـدم است و نوبت به آنها نمی‌رسد.

* غرض از (ثمّ انّ الموضوع للحلّ و الطهارة و مقابلیهما هو اللحم او المأکول ...) چیست؟

بیان اعتراض سومی بر استصـحاب عدم تذکیه است مبنی بر اینکه: اگر اثر شرعی مال فرد و مصداق باشد و ما بخواهیم با استصحاب کلّی، این فرد را اثبات کنیم، و سپس اثر، بر فرد مترتب شود، باز هم می‌شود اصل مثبت و جاری نیست.

فی المثل: اگر اثر شـرعی از آن وجود زید باشد و ما کلّی انسان را استصـحاب کنیم و بواسـطه این استصـحاب کلّی این فرد را ثابت کنیم تا وجوب تصدق بر وجود زید مترتب شود، اصل مثبت است، و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

چرا؟ زیرا: شـما با استصـحاب کلّی عـدم تذکیه، نتیجه می‌گیرید که پس این گوشت و یا پوست خارجی، مذکّی نیست و یا اینکه از حیوان غیر مذکّی است.

پس این لحم حرام و نجس است و اصـل مثبت جـاری نمی‌شـود. و لـذا بـاز هم نـوبت می‌رسـد به اصول حکمیه طهـارت و حلیّت و براساس آن حکم می‌کنیم به طهارت و حلیّت.

و لـذا شـیخنا در پاسـخ به این اعـتراض می‌فرمایـد: مـا استصـحاب را در خود این گوشت و یـا پوست خـارجی اجرا کرده می‌گوئیم: حیوان این گوشت و یا پوست قبلا مذکّی نبود، اکنون در بقاء این عدم التذکیهٔ شکّ داریم؟

استصـحاب می‌کنیم عـدم تـذکیه این گوشت و یـا حیوان این گوشت و لـذا حرمت و نجاست برآن مترتب می‌شود و نیازی به اصـل مثبت نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۶

متن

لکنّ الإنصاف: أنّه لو علّق حکم النجاسـهٔ علی ما مات حتف الأنف- لکون المیتهٔ عبارهٔ عن هذا المعنی، کما یراه بعض[۲۹۵]- أشکل إثبات الموضوع بمجرّد أصالـهٔ عـدم التذکیـهٔ الثابتـهٔ حال الحیاهٔ؛ لانّ عـدم التذکیـهٔ السابق حال الحیاهٔ، المستصـحب إلی زمان خروج الروح لاـ یثبت کون الخروج حتف الاـنف، فیبقی أصالـهٔ عـدم حـدوث سـبب نجاسـهٔ اللّحم- و هو الموت حتف الاـنف- سلیمهٔ عن المعـارض، و إن لم یثبت به التذکیـهٔ، کما زعمه السیّد الشارح للوافیـهٔ، فـذکر: أنّ أصالـهٔ عـدم التذکیـهٔ تثبت الموت حتف الانف، و أصالهٔ عدم الموت حتف الأنف تثبت التذکیهٔ.[۲۹۶]

فیکون وجه الحاجهٔ إلی إحراز التذکیهٔ- مع أنّ الإباحهٔ و الطهارهٔ لا تتوقّفان علیه، بل یکفی استصـحابهما- أنّ استصحاب عدم التذکیهٔ حاکم علی استصحابهما، فلو لا ثبوت التذکیهٔ بأصالهٔ عدم الموت حتف الانف لم یکن مستند للإباحهٔ و الطّهارهٔ.

و كأنّ السيد (قدس سره) ذكر هذا؛ لزعمه أنّ مبنى تمسّك المشهور على إثبات الموت حتف الانف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد (قدس سره)، فيرجع بعد التّعارض إلى قاعدتى «الحلّ» و «الطهارة» و استصحابهما.

لكن هذا كله مبنىّ على ما فرضناه: من تعلّق الحكم على الميتة، و القول بأنّها ما زهق روحه بحتف الانف.

اما إذا قلنا بتعلّق الحكم على لحم لم يذكّ حيوانه أو لم يذكر اسم اللّه عليه، أو تعلّق الحلّ على ذبيحة المسلم و ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الامرين و لو بحكم الاصل- و لا ينافى ذلك تعلّق الحكم فى بعض الادلّة الأخر بالميتة،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۷

و لا علّق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتة، كما فى آية: (قل لا أجد ... الآية)[۲۹۷]-، أو قلنا:

انّ الميتة هى ما زهق روحه مطلقا، خرج منه ما ذكّى، فاذا شكّ فى عنوان المخرج فالاصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ترجمه

سپس شیخ (ره) می‌فرماید انصاف این است که: اگر حکم نجاست و حرمت معلق شود بر چیزی که مات حتف انفه، و میته یعنی مردار هم عبارت باشد از این معنا (یعنی امر وجودی) چنانکه برخی مثل مرحوم تونی و سید صدر برآن عقیده دارند، اثبات موضوع (یعنی مردار بودن، به صرف استصحاب عدم تذکیه که در حال حیات بوده، مشکل است، چون عدم تذکیه سابق که در حال حیات و زنده بودن مستصحب بوده تا زمان خروج روح، نمی‌تواند اثبات بکند که خروج روح این حیوان به طریق موت حتف انف بوده است.

پس باقی می‌ماند اصالت عدم حدوث سبب نجاست این گوشت که همان موت حتف انف است (یعنی اصل عدم موت حتف انف و مردار شدن این لحم است) درحالی‌که در امان از معارض است. گرچه سبب آن (یعنی استصحاب مردار نشدن) یا تذکیه ثابت نمی‌شود (بخاطر اینکه اصل مثبت است و باید در اینجا از قاعده طهارت استفاده شود) اگرچه (از این طرف هم) با استصحاب عدم تذکیه (یعنی میته) مذکّی بودن ثابت نمی‌شود (بخاطر اینکه هر دو می‌شود اصل مثبت و این غلط است و لذا می‌رویم به سراغ اصل طهارت) چنانکه سید صدر شارح وافیه این اثبات گمان کرده است و لذا فرموده است که: (از یک طرف با استصحاب) اصالت عدم تذکیه، موت حتف انف یعنی مردار بودن را ثابت می‌کند و (از طرف دیگر با استصحاب) اصالت عدم حتف انف یعنی مردار نبودن ثابت می‌کند. مذکّی بودن را (و لکن تعارض و در نتیجه تساقطا فیرجع الی اصالهٔ الطهارهٔ).

(چرا جناب سید [صدر شارح وافیه] از ابتدا به سراغ اصالهٔ الطهارهٔ نرفته است؟)

اشاره

می‌فرماید: پس وجه نیاز ما به احراز تذکیه یعنی مذکّی بودن با وجود اینکه استصحاب الاباحهٔ و الطهارهٔ متوقف بر این استصحابات نیستند، بلکه (به مجرد شکّ) استصحاب این دو اصل (اباحه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۸

و طهارت) کفایت می‌کند- این است که (ممکن است کسی اعتراض کند به اینکه): استصحاب عدم تذکیه حاکم است بر استصحاب اباحه و طهارت، و لذا اگر نبود ثبوت تذکیه بواسطه استصحاب اصالت عدم موت حتف انف، استناد به اصالت اباحه و طهارت ممکن نبود (یعنی از جاری کردن این دو استصحاب و تعارض آن دو و تساقطشان آنها را از حاکمیت انداخته و سپس به دنبال اصالهٔ الاباحهٔ و اصالهٔ الطهاره می‌رویم).

و گویا این سید بزرگوار با این گمان، این مطالب را ذکر فرموده است که مبنای تمسّک مشهور بر اثبات موت حتف انف به اصالت عدم تذکیه (این است که آنها می‌خواهند با استصحاب عدم تذکیه، امر وجودی را اثبات کنند، که خوب اگر چنین بود) در این

صورت معارضه مشهور با سید در آنچه گفته است، جا داشت.

در نتیجه: پس از این تعارض و تساقط رجوع می‌شود به قاعده حل و طهارت و استصحاب این دو اصل.

۱- امّا همه این حرفها مبنی بر این فرض ماست که حکم حرمت و نجاست متعلّق بر میته بودن و قول به اینکه این میته چیزی است که روح او به سبب حتف انف خارج شده است (بدین معنا که با یک امر وجودی، مردار شده است).

و امّا اگر ما قائل شویم به اینکه این حکم متعلّق است بر گوشت (و یا جلدی) که حیوانش تذکیه، گردیده و یا نام خدا (در هنگام ذبح) بر او برده نشده است یا اینکه حکم حلیّت بر ذبیحه مسلّم تعلّق گرفته و یا آنچه نام خدا برآن برده شده است، حلال است که این مستلزم این است که با انتفاء اسم اللّه، احد الامرین یعنی تذکیه نیز منتفی است و لو با حکم اصل (یعنی با استصحاب عدم تذکیه) باشد.

(پاسخ شیخ به یک اشکال مقدّر)

و این حرفهای ما تنافی ندارد با تعلّق این حکم (حرمت و نجاست) با حکم در برخی از ادلّه دیگر به میته (مردار) بودن (که اشاره به حرمت علیک المیتهٔ) است و (همچنین گفتار ما منافات ندارد) با ادلّه‌ای که حلال بودن در آنها متعلّق شده است بر آنچه که میته نمی‌باشد (یعنی ملاک مذکّی بودن و نبودن شد و نه میته بودن و نبودن و لذا هرکجا که کلمه میته وجود دارد برمی‌گرداند به مذکّی بودن و نبودن)، چنانکه در آیه شریفه فرموده بگو نمی‌یابم ... الی آخر الآیهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۹

۲- و همه این حرفهای ما در صورتی است که قائل شویم به اینکه: میته آن حیوانی است که روحش از بدنش رفته مطلقا (چه با حتف انف چه با ذبح ناقص، چه با ذبح کامل که می‌شود عام و خرج منه ما ذکی).

پس اگر شکّ شود در این عنوانی که خارج شده است از تحت آن عام (یعنی گوشت و یا جلد مطروحه)، اصل عدم آن است، (یعنی اصل این است که این از مصادیق ما خرج نیست و لذا تمسّک می‌شود به عموم حرمت علیک المیتهٔ که می‌شود حرام و نجس).

پس: بنابراین دو مبنا، راهی جز پذیرش قول مشهور در این مسئله نیست.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مذکّی و میته به چه معناست؟

سه قول و یا نظریه در این رابطه مطرح شده است:

۱- مشهور این است که: مذکّی یک امر وجودی است، که همان حیوان ذبح شرعی شده است و میته یک امر عدمی است، که همان حیوانی است که تذکیه نشده باشد، چه به حتف انف مرده باشد و چه به ذبح فاسد کشته شده باشد.

طبق این معنا، تقابل میته و مذکّی، تقابل ملکه و عدم ملکه است.

۲- اینکه هریک از میته و مذکّی یک امر وجودی هستند و لذا تقابلشان تقابل تضاد است و لذا: مذکّی به حیوانی گفته می‌شود که ذبح شرعی شده و میته به حیوانی گفته می‌شود که خود به خود یعنی مات حتف انفه باشد و یا اینکه ذبح فاسد شده باشد.

۳- اینکه میته یک امر وجودی بوده و اعمّ از مذکّی است. چرا؟ زیرا میته، چیزی است که روحش از آن بدنش خارج شده است، اعمّ از اینکه: مات حتف انفه باشد، یا به ذبح فاسد ذبح شده باشد و یا صحیحا ذبح شده باشد که همان مذکّی باشد.

پس: مذکّی به لحاظ موضوع، فردی از افراد میته است و لکن به لحاظ حکمی مستثنای از آن می‌باشد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد شيخ در (لكنّ الانصاف) چيست؟

اين است كه پاسخهاى ما به اشكالاتى كه تاكنون وارد شد، بر مبناى معناى اوّل در ميته و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۹۰

مذكّى بود كه گفته شد، ميته يك امر عدمى است.

امّا بر مبناى دوم كه مى‌گويد: ميته يك امر وجودى است، و حرمت و نجاست را بر اساس ادلّه مترتب بر ميته مى‌داند و نه بر عدم المذكى، اشكال چهارمى پيش مى‌آيد كه نمى‌توان استصحاب عدم تذكيه را جارى و يا اثبات نمود. چرا؟ زيرا با اجرا اصل عدم تذكيه و ترتب ميته بودن و به اين نتيجه رسيدن كه پس حرام و نجس است، مى‌شود اصل مثبت، كه از قبيل اثبات احد الضدين به نفى ضد ديگر است و اصل مثبت هم حجّت نيست. و لذا بايد از اين اصل موضوعى گذشت.

آنگاه شكّ مى‌كنيم كه آيا اين موضوع نجاست و حرمت يعنى موت حتف انف، حاصل شد است يا نه؟ استصحاب مى‌كنيم عدم حصول آن موضوع را.

* با اين استصحاب مذكّى بودن ثابت مى‌شود؟

خير، چون باز هم اصل مثبت است و از قبيل اثبات احد الضّدين بنفى الآخر مى‌باشد.

* پس اجراى اين اصل در اينجا چه ارزشى دارد؟

حد اقل موضوع نجاست را كه موت حتف انف باشد برمى‌دارد و در نتيجه نوبت به اصول حكميّه طهارت و حليّت مى‌رسد.

پس بايد حكم به طهارت و حليّت نمود و نه به حرمت و نجاست و لذا وجهى براى فتواى مشهور وجود ندارد.

* پاسخ جناب شيخ به اين اعتراض چيست؟

پس از بيان اعتراض پنجم، در عبارت: لكن هذا كله، بدان پاسخ خواهد داد.

* غرض از عبارت (لما زعمه السيد الشارح للوافية ...) چيست؟

در حقيقت پنجمين اعتراض به استصحاب عدم تذكيه مشهور است بواسطه مرحوم سيد صدر كه مى‌فرمايد:

۱- حكم شرعى حرمت و نجاست مترتب بر ميته بودن است.

۲- ميته بودن هم يك امر وجودى است كه همان مات حتف انفه است.

۳- استصحاب عدم تذكيه نيز اصل مثبت است، همان‌طور كه استصحاب عدم موت حتف انف اصل مثبت است.

* پس چه تفاوتى بين رأى سيد و رأى قبلى وجود دارد؟

سيد اصل مثبت را حجّت و آن را جارى مى‌داند و لذا هريك از دو استصحاب جارى مى‌شود

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۹۱

كه استصحاب اوّل، ميته بودن را نتيجه مى‌دهد و استصحاب دوّم مذكّى بودن را، و لكن تعارضا و در نتيجه تساقطا و لذا نوبت به اصل حكم طهارت و حليّت و استصحاب آن دو مى‌رسد.

به عبارت ديگر ايشان از طريقه معارضه به معارضه با استصحاب عدم تذكيه مشهور پرداخته است.

* پس چرا سيد بطور مستقيم به سراغ اصل طهارت و حليّت و يا استصحاب اين دو نرفت و نفرمود كه گوشت يا پوستى كه ما در حلال بودن يا حرام بودن آن و يا پاك بودن و نجس بودن آن شكّ داريم، اصل طهارت و حليّت جارى مى‌كنيم؟ بلكه مستقيما به سراغ استصحاب عدم تذكيه و عدم موت حتف انف رفته است؟

بخاطر اينكه اصل موضوعى بر اصل حكمى مقدم است.

به عبارت ديگر تا زمانى كه استصحاب عدم تذكيه جارى است حاكم بر اصل استصحاب طهارت و حليّت است چرا كه چنين گفتيم

اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است.

پس با وجود اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

و لـذا سید خواسته است بین این دو اصل معارضه بینـدازد تا به نوعی، از اجرای اصل موضوعی و سببی جلوگیری کنـد و نوبت به اصل حکمی برسد.

* پس اشتباه سید در کجاست؟

در این است که: اولا: اصل مثبت را حجّت دانسته. ثانیا: همچون فاضل تونی خیال کرده است که مشهور با استصحاب عدم تذکیه به دنبال ثابت کردن موت حتف انف و مترتب کردن اثر آن برآن‌اند، و حال آنکه از نظر مشهور چنانکه مفصلا بحث شد اثر شرعی از آن خود عدم المذکی است.

بله، اگر اثر از آن موت حتف انف بود جا داشت که معارضه افکنده و سپس به دنبال اصلهای حکمی برویم، و لکن این گونه نیست.

* غرض شیخنا از (لکن هذا کلّه ...) چیست؟

این است که: تمام این اعتراضاتی که به فتوای مشـهور یعنی استصحاب عدم تذکیه وارد شد و گفته شد که این اصل، در اینجا اصل مثبت است، مبتنی بر این است که: ما بپـذیریم که میته یک امر عـدمی یعنی عدم المذکی نیست، بلکه یک امر وجودی است آن‌هم خصوص ما، مات حتف انفه.

در نتیجه می‌توان گفت استصحب عدم تذکیه جاری نیست، چونکه اثر شرعی مستقیما بر این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۲

مستصحب مـترتب نیست. و لـذا بایـد بواسـطه این استصـحاب نـتیجه بگیریم مـوت حتـف انـف را، تـا اینکه حکم کنیم به حرمت و نجاست، و چنین استصحابی اصل مثبت است و اصل مثبت هم که حجّت نیست، پس نوبت می‌رسد به قاعده طهارت و حلیّت.

سپس شیـخ می‌فرمایـد: اگر مـا یکی از دو مبنـای ذیل را بپـذیریم چاره‌ای جز قبول قول مشـهور که حکم به حرمت و نجاست است، نخواهیم داشت:

۱- اینکه بگوئیم اثر شـرعی یعنی حرمت و نجاست مستقیما بر خود عنوان عدمی عدم المذکّی بار می‌شود که با شواهد متعدّد آن را ثابت کردیم و لذا استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را و مستقیما نتیجه می‌گیریم حرمت و نجاست را بدون اینکه اصل مثبت بشود.

* اگر اشـکال شود که در برخی از آیات و روایات مثل مثلا حرّمت علیکم المیتهٔ، حکم حرمت روی عنوان میته رفته است و لذا این اشکال پیش می‌آید که شما می‌خواهید با استصحاب عدم تذکیه میته بودن را اثبات کنید و این اصل مثبت است، چه می‌گوئید؟

می‌گوئیم: بین این دسته از ادلّه با مطلب ما که می‌گوئیم موضوع الحرمهٔ و النجاسهٔ، عدم المذکی است، منافاتی وجود ندارد، چونکه مراد از میته، همان عدم المذکی است.

۲- و یا اینکه بگوئیم: حکم شـرعی بر میته بار شـده است و نه بر عـدم المـذکّی و میته یک امر وجودی است و نه عدمی و لکن این معنا اختصاصی به ما مات حتف انفه ندارد بلکه میته یعنی مطلق حیوانی که روح از بدنش خارج شده است، اعمّ از اینکه این خروج روح به وسیله موت حتف انف یعنی مرگ طبیعی باشد و یا به واسطه ذبح فاسد و یا به سبب ذبح صحیح و شرعی که همان مذکّی است.

و لـذا: روی این مبنا، میته و مذکّی دیگر متقابلان نیسـتند، بلکه چنانکه قبلا هم گفته شد میته اعمّ از مذکّی است، یعنی مذکّی فرد و مصداقی از افراد و مصادیق میته است.

به عبارت دیگر: مذکّی موضوعا داخل در میته است و لکن حکما مستثنا شده است.

یعنی چه؟ یعنی حکم میته که حرمت و نجـاست باشـد، در خصوص این فرد یعنی مـذکّی نیست که این نیز طـبیعی و کاملاـ عقلی و

منطقی می‌باشد، چرا که ما من عام الا و قد خصّ. آنگاه در خارج:

۱- نسبت به مواردی که عدم مذکّی بودن برای ما محرز است، در تحت عموم باقی مانده و حکم به حرمت و نجاست می‌شود.

۲- و نسبت به مواردی که مذکّی بودن محرز است از عموم خارج شده و در عنوان خاص یعنی مذکّی بودن داخل می‌شود و محکوم به حلیّت و طهارت می گردند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۳

۳- و نسبت به مواردی که در خارج مشکوک‌اند، مثل لحم و یا جلد مورد بحث که نمی‌دانیم میته است یا مذکّی، نمی‌توان ابتدا به ساکن به عموم عام و یا خصوص خاص تمسّک نمود. چرا که می‌شود از تمسّک به عام در شبهه مصداقیه که عند المشهور باطل است.

بله، اگر به طریقی از طرق، و لو به واسطه استصحاب عدم تذکیه بتوانیم این فرد مشکوک را از تحت عنوان خاص خارج نمائیم، اصالة العموم زنده شده و شامل این فرد هم می‌شود و لذا محکوم به حکم نجاست و حرمت می گردد.

الحاصل: به نظر جناب شیخ روی این مبنا نیز حقّ با مشهور است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۴

متن

ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل التونيّ- من عدم جواز إثبات عمر و باستصحاب الضّاحك المحقّق فى ضمن زيد- صحيح، و قد عرفت أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلّى- و إن لم يثبت به خصوصيّة- لا يخلو عن وجه، و إن كان الحقّ فيه التفصيل، كما عرفت.

إلّا أنّ كون عدم المذبوحيّة من قبيل الضّاحك محلّ نظر؛ من حيث إنّ العدم الازليّ مستمرّ مع حياة الحيوان و موته حتف الانف، فلا مانع من استصحابه و ترتيب أحكامه عليه عند الشكّ، و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى القسمين الاوّلين من الكلّىّ كان الاستصحاب فى الامر العدمىّ المقارن للوجودات خاليا عن الاشكال إذا لم يرد به اثبات الموجود المتأخّر المقارن له- نظير إثبات الموت حتف الانف بعدم التذكية- أو ارتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنّ كلّ ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضا فهو استحاضة، فانّ استصحاب عدم الحيض فى زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم و صدقه عليه، حتّى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم، فيحكم عليه بالاستحاضة؛ إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض و بين الدم المنفىّ عنه الحيضيّة.

و سيجىء نظير هذا الاستصحاب الوجودىّ و العدمىّ فى الفرق بين الماء المقارن لوجود الكرّ و بين الماء المتّصف بالكرّيّة.

و المعيار: عدم الخلط بين المتّصف بوصف عنوانى و بين قيام ذلك الوصف بمحلّ؛ فانّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا يثبت كون المحلّ موردا لذلك الوصف العنوانىّ، فافهم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۵

ترجمه

(سخن پیرامون تنظیر جناب تونی (ره))

اشاره

سپس آنچه را که جناب فاضل تونی فرموده است مبنی بر عدم جواز اثبات وجود عمرو، با استصحاب (کلّی) ضاحک که (اوّل)

تحقّق یافته است در ضمن وجود زید صحیح و درست است.

و قبلا- (از توضیحات ما) دانستی که اگرچه جایز نبودن استصحاب کلّی قسم سوّم، خصوصیت آن یعنی فرد الآخر را ثابت نکند، خالی از وجه نیست، گرچه حقّ در کلّی قسم ثالث (قول به) تفصیل بود (که استصحاب را در دو قسم جاری کردیم و در یک قسم آن آن را جایز ندانستیم)

لکن استصحاب عدم مذبوحیت و یا تذکیه، را از قبیل (استصحاب) ضاحک دانستن، محل اشکال است، از آن جهت که عدم ازلی مستمرّ است، (گاهی) با حیات و زندگی این حیوان و (گاهی همراه با) موت آنکه موت حتف انف و مردار بودن است (که برخورد اخیر موجب حرمت و نجاست است).

پس: مانعی در استصحاب عدم تذکیه و مترتب کردن احکام عدم تذکیه به هنگام شکّ، برآن مانعی ندارد، اگرچه علم حاصل شود به تبادل (و عوض و بدل شدن) آن وجوداتی که مقارن (و در مراحل مختلف با این) عدم ازلی است (و لکن این عدم ازلی متبدل نمی‌شود تا اینکه در این فرد اخیر موجب حرمت و نجاست می‌شود).

بلکه (حتی) اگر ما قائل شویم به عدم جریان استصحاب در دو قسم اوّل از کلّی (در قسم سوّم)، استصحاب در امر عدمی‌ای که همراه است با وجودات مختلفه، خالی از اشکال است، منتهی به شرط اینکه از استصحاب عدم تذکیه:

۱- اراده اثبات فرد اخیر مثل اثبات موت حتف انف یعنی مردار نشود.

۲- یا اراده ارتباط بین این عدم و آن موجودی که مقارن و همراه با عدم است (نیز) نشود (یعنی نباید عدم حیض را استصحاب کرده، آن را با دم موجود مرتبط کند)، چنانکه اگر فرض شود که دلیل قائم شده است بر اینکه: هر خونی که زن برآن خون مبتلا می‌شود، اگر خون حیض نباشد، پس آن خون، خون استحاضه است.

پس استصحاب عدم حیض در زمان خروج خون مشکوک موجب انطباق آن سلب بر این دم و صدق آن بر این نمی‌شود، تا که صدق بکند (این) لیس بحیض که استصحاب شد، بر این خونی (که زن دیده است) و در نتیجه حکم شود بر اینکه این خون خون استحاضه است (چرا؟).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹۶

زیرا فرق است میان خونی که مقارن و همراه است با عدم حیض (که همان فرض اوّل است که عدم حیض را استصحاب می‌کند و به این خونی که دیده مرتبطش می‌کند)، با خونی که حیضیت (از اوّل) از آن منتفی است (که همان فرض دوّم است که زن از اوّل می‌گوید: هذا الدّم، لم یکن حیضا).

و به زودی نظیر این استصحاب وجودی (یعنی انسان، ضاحک، حیوان) و این استصحاب عدمی (مثل استصحاب عدم تذکیه، عدم حیض و ...) در فرق میان آبی که مقارن و همراه با کریّت است، و آبی که (خودش از اوّل) متصف به کریّت است خواهد آمد.

و امّا معیار کلّی (چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ عدمی)، خلط نکردن میان چیزی است که متصف به وصف عنوانی است (که همان فرض دوّم است که می‌گوید: هذا الدم لم یکن حیضا و یا هذا الماء کان کرّا) و میان وصف و یا صفتی که قائم به محل است (که خود صفت استصحاب شده و به محلی مربوط گردد که می‌شود اصل مثبت).

پس: استصحاب وجود چیزی که متصف است (مثل استصحاب وجود آب کر) یا استصحاب عدم آن (مثل استصحاب عدم الحیض) نمی‌تواند اثبات کند که این محلی که مقارن است، متصف است به آن وصف عنوانی.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (ثم انّ ما ذکره الفاضل التونی، من عدم ...) چیست؟

در رابطه با تنظیری است که در پایان سخن جناب تونی آمده بود و آن عبارت بود از اینکه مثل کسی که برای اثبات حرمت و نجاست پوست دور انداخته شد به استصحاب عدم تذکیه تمسّک می‌کند، مثل کسی است که برای اثبات وجود عمرو و یا بکر در خانه به استصحاب کلّی ضاحک تمسّک می‌کند، و همان‌طوری‌که این استصحاب دوّم جاری نمی‌شود، به دو دلیل ذیل استصحاب اولی یعنی استصحاب عدم تذکیه نیز جاری نمی‌شود:

۱- ضاحکی که در ضمن زید قرار دارد با ضاحک در ضمن عمرو مغایر است. چرا؟ زیرا اولی یعنی ضاحک در ضمن زید قبلا متیقّن بود اکنون مشکوک البقاء نیست، بلکه مقطوع الارتفاع است، ضاحک دومی هم که باید در ضمن عمرو باشد، از اوّل مشکوک الحدوث است.

پس: ارکان استصحاب ناتمام بوده و استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۷

۲- سلّمنا که ارکان استصحاب در اینجا تمام باشد، لکن باز هم چون اصل مثبت است باز هم جاری نیست. چرا؟ زیرا شما:

- اوّل استصحاب می‌کنید بقاء کلّی ضاحک را و از آن نتیجه می‌گیرید وجود و تحقّق خصوص عمرو را.

- پس از نتیجه‌گیری وجود عمرو در خانه از طریق استصحاب بقاء کلّی ضاحک، اثر شرعی برآن مترتب می‌کنید و این اصل مثبت است. چرا؟ زیرا اثر از آن خود کلّی نیست بلکه از آن فرد است.

حال: استصحاب در اولی یعنی عدم تذکیه من هذا القبیل و به همین دو دلیل جاری نمی‌شود.

* پاسخ جناب شیخ (ره) به رأی جناب تونی در این تنظیر چیست؟

این است که: بله، در استصحاب کلّی ضاحک حقّ با شماست، چرا که استصحاب خود کلّی بما هو کلّی و با قطع نظر از خصوصیات هم در آنجا جاری نشد، بخاطر اینکه از قبیل کلّی قسم سوّم بود. تا چه رسد به استصحاب کلّی ضحک برای اثبات خصوص فرد دیگر که بر مبنای مشهور به طریق اولی جاری نمی‌شود، و لکن مقایسه کردن استصحاب عدم تذکیه با استصحاب کلّی ضاحک باطل و مع الفارق است.

به عبارت دیگر مستصحب ما:

۱- گاهی از امور وجودیّه است، اعمّ از اینکه کلیه باشد مثل: انسان و یا حیوان و یا ضاحک و یا جزئیّه باشد، مثل حیات زید، عدالت بکر و رطوبت لباس و ...

۲- گاهی هم از امور عدمیّه است، مثل عدم تذکیه در مورد بحث ما.

* منظور؟

منظور اینکه خاصیت امور وجودیّه این است که: با هم متغایر و متباین‌اند، بدین معنا که یک امر وجودی در خارج غیر از امر وجودی دیگر است. فی المثل: نمی‌شود گفت که این سنگ همان درخت است، خیر، هیچ حجری شجر نیست و هیچ شجری حجر نیست.

امّا: امور عدمیّه مخصوصا اعدام ازلیّه تغایری ندارند، بلکه ازلا بدون موضوع بوده تا زمانی هم که بدون موضوع‌اند از باب سالبه به انتفاء موضوع، بصورت کش‌دار ادامه دارند.

امّا سالبه بر دو قسم است: ۱- سالبه به انتفاء الموضوع ۲- سالبه بانتفاء المحمول.

- سالبه به انتفاء موضوع مثل اینکه بگوئیم: پسر خدا عالم نیست.

- سالبه به انتفاء محمول، مثل زید و یا بکر لیس بعالم او بقائم و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۸

و لذا بعدا هم که در خارج موضوعی محقّق می‌شود باز هم آن عدم تقارن موجودات دیگر با این موجود جدید وجود دارد.

به عبارت دیگر: موجودات دائما در حال تبدل و جابجا شدن هستند و مرتب موضوعات تازه‌ای موجود و محقّق می‌شود و لکن این عدم تقارن و یا به تعبیر دیگر همان تغایر، در همه حالت یک حقیقت است عین همان عدم قبلی است نه غیر آن و استمرار دارد.

* مراد جناب شیخ از مطلب فوق چیست؟

این است که: بله، در مورد استصحاب کلّی ضاحک و عدم جریان آن شما درست می‌فرمائید، چرا که ضاحک در ضمن این فرد با ضاحک در ضمن آن فرد متباین‌اند و لذا ارکان استصحاب ناتمام است. امّا در مورد استصحاب عدم تذکیه شما اشتباه کردید. چرا؟

زیرا: عدم تذکیه در ضمن حیات و مقارن با این فرد با عدم تذکیه در ضمن ممات و موت حتف انف یا مذبوح به ذبح فاسد متغایر و متباین نیستند بلکه این همان عدم تذکیه ازلی است که قبل از وجود حیوان و با وجود حیوان، مادامی که زنده است و پس از موتش ثابت است.

حال که چنین است، چنانچه در موردی شکّ حاصل شود، ارکان استصحاب تام است. چرا؟

زیرا که یقین سابق به عدم تذکیه داشتیم و اکنون شکّ لا- حقّ در بقاء آن داریم. پس استصحاب می‌کنیم بقاء آن را، و لذا این مقایسه شما غلط است.

* پس غرض شیخ از (بل لو قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی قسمین الاوّلین من الکلّی ...) چیست؟

این است که: اگر شما حتی در استصحاب کلّی قسم اوّل و دوّم هم که عند المشهوری جاری بود اشکال کنید، در استصحاب عدم تذکیه نمی‌توانید اشکال کنید.

البته از استصحاب عدم تذکیه، در هرجائی و به هر منظوری نمی‌توان استفاده کرد بلکه باید از روی حساب از آن بهره‌برداری نمود.

۱- گاهی استصحاب عدم تذکیه را به منظور اثبات خود عدم تذکیه جاری می‌کنیم که مستصحب و پس از آن ترتیب اثر شرعی حرمت و نجاست مستقیما به خود این عدم برمی‌گردد، و لذا: استصحاب به این منظور جاری شده و بلامانع است.

۲- گاهی استصحاب عدم تذکیه را به منظور اثبات یک امر وجودی دیگر بواسطه آن اجرا می‌کنیم، که آن امر موجود، مقارن با این امر عدمی است و اثر شرعی از آن همان امر وجودی است. فی المثل چنانکه قبلا هم گفته شد: اکنون فلان حیوان مرده است و ما شکّ در تذکیه آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۹

داریم و لذا استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه آن را. از این استصحاب عدم تذکیه نتیجه می‌گیریم یک موضوع وجودی را و می‌گوئیم: این حیوان مات حتف انفه.

سپس اثر شرعی حرمت و نجاست را بر همین امر وجودی مترتب می‌کنیم. استصحاب به این منظور جاری نمی‌شود، چرا که اصل مثبت است.

۳- گاهی نیز عدم تذکیه را استصحاب می‌کنیم تا اینکه اتصاف یک موضوع دیگری را به این وصف عنوان عدمی اثبات کنیم و سپس اثر شرعی را برآن موضوع دیگر مترتب سازیم، فی المثل در روایات آمده است که:

۱- کلّ ما تقذفه المرأة من الدم اذا لم یکن حیضا فهی استحاضة.

هر خونی که زن مشاهده می‌کند اگر خون حیض نباشد، پس خون استحاضه است.

۲- فلان خانم تا به امروز خون ندیده بود و مثلا پاک بود، لکن اکنون خون دیده است و شکّ دارد که آیا حائض است یا نه؟ اگر این خانم بخواهد، عدم حیضیت خودش را استصحاب کند و از این استصحاب عدم حیضیت بخواهد نتیجه بگیرد که این خونی که

اکنون دیده، خون استحاضه است، پس احکام استحاضه را دارد، اصل مثبت است و جاری نیست. چرا؟ زیرا ایشان:

۱- کلّی عدم حیضیت مرئه را استصحاب کرد و سپس در خصوص این خون خارجی عدم حیضیت را نتیجه گرفت و اثر را برآن بار کرد که این اصل مثبت است و لذا جاری نمی‌شود.

بله، اگر این خانم از اوّل خون می‌دیده درحالی که استحاضه هم بوده است و لکن اکنون شکّ دارد که آیا می‌تواند در خود آن خون خارجی استصحاب عدم جاری کند یعنی بگوید: این خون تاکنون که خون حیض نبود، از حالا به بعد هم خون حیض نیست سپس، صغرای را که از طریق استصحاب درست کرد، صغرای قیاس کرده بگوید:

۱- این خون تاکنون که خون حیض نبوده از اکنون به بعد هم خون حیض نمی‌باشد. سپس کبرای کلّی را ضمیمه کرده بگوید:

۲- کلّ دم لیس حیضا فهو استحاضهٔ

پس: این خون، خون استحاضه است و احکام شرعیّه برآن مترتب می‌شود.

* غرض شیخنا از (و سیجیء نظیر هذا الاستصحاب ...) چیست؟

این است که نظیر استصحاب فوق را در امور وجودیّه هم داریم فی المثل:

۱- آب حوض خانه شما کرّ است، خانواده مقداری از آن را مصرف می‌کند.

۲- پس از این مصرف شما شکّ می‌کنید در بقاء کریّت آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۰

استصحاب می‌کنید بقاء کریّت را در این محل یعنی استصحاب کلّی.

حال: از استصحاب بقاء کریت و یا کلّی نتیجه می‌گیرید که پس این آبی که در حوض وجود دارد، در خارج متصف است به کریّت، که همان استصحاب جزئی است.

پس: این آب پاک و پاک‌کننده است، و این اصل مثبت است. چرا؟ زیرا شما به برکت استصحاب بقاء کریّت حوض، موضوع دیگری را که همان آب باقیمانده در حوض است، متصف کردید به این وصف وجودی و پاک بودن و پاک‌کننده بودن را برای آن اثبات نمودید. و لذا این استصحاب جاری نمی‌باشد.

بله، نسبت به خود این آب خارجی می‌توانید بگوئید: این آب قبلاـ متصف به وصف کریّت بود، لکن اکنون در بقاء این وصف کریّت شکّ دارید، می‌توانید استصحاب کنید بقاء آن را و مستقیما اثر شرعی را برآن مترتب سازید.

* مراد شیخ از (فافهم) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره به این باشد که اگر گفتیم اصل مثبت حجّت نیست بر مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار گفتیم، و لکن اگر استصحاب از باب عقل حجّت باشد مثبتات آن‌هم جاری می‌شود.

شاید هم اشاره به این باشد که در این‌گونه از اصلهای مثبت واسطه خفیفه است که مانع از جریان استصحاب نیست، آنکه مانع از جریان استصحاب است، واسطه جلیّه و آشکار است.

تنبیه دوّم: در اینکه آیا استصحاب در زمان و امور زمانیه جاری می‌شود یا نه؟

اشاره

به تحقیق از تعریف استصحاب و دلایل آن دانسته شد که مورد استصحاب همان، شکّ در بقاء است، و بقاء هم، وجود همان چیزی

است که در سابق موجود بود و مترتّب می‌شود بر این مطلب، جریان نیافتن استصحاب، در نفس زمان و در امور زمانیه‌ای که استقراری برای وجودشان نیست (مثل تکلم و یا جریان آب)، بلکه شیئا فشیء و در حالت تدریج حادث می‌شوند، و همچنین در امر مستقره‌ای که زمان به عنوان قید برای او اخذ شده است (مثل: صوم الجمعهٔ و صوم الخمس و ...)

لکن از کلمات جماعتی جریان استصحاب در نفس زمان آشکار می‌شود (که اگر چنین باشد که استصحاب در زمان جاری شود)، پس در دو قسم اخیر به طریق اولی جاری می‌شود، بکله این بحث گذشت که برخی از اخباریین معتقدند که استصحاب شب و روز، از بدیهیات است (و جای حرف ندارد).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۹

تشریح المسائل

* دومین تنبیه از تنبیهات استصحاب مربوط به چه امری است؟

همچون تنبیه اوّل مربوط به متیقّن سابق است.

* در این تنبیه پیرامون چه مطلبی بحث می‌شود؟

پیرامون جریان استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه بحث می‌شود. به عبارت دیگر: وقتی ما در امری از امور و یا حادثی از حوادث شکّ می‌کنیم، بطور کلّی از دو حال خارج نیست:

۱- یا این است که شکّ ما در اصل حدوث یک امر است، مثل اینکه شکّ می‌کنیم که آیا فلان امری که تاکنون حادث نشده و یا اتفاق نیفتاده بود، اکنون حادث شده است یا نه؟

۲- یا این است که: شکّ ما در بقاء یک امری است که سابقا متیقّن بود، بدین معنا که می‌گوئیم: فلان شیء یقینا در سال گذشته وجود داشت و ما در اصل حدوث آن بحثی نداریم و لکن اکنون شکّ داریم که آیا آن شیء موجود در سابق، عینا در زمان لا حقّ نیز موجود است یا نه؟

* انما الکلام در چیست؟

این است که: مجرای استصحاب، شکّ در بقاء است و نه شکّ در اصل حدث.

* این مطلب را از کجا بدست آوردید؟

۱- هم از تعریف استصحاب، چرا که در تعریف استصحاب گفته شد عبارتست از: ابقاء ما کان، یعنی حکم به بقاء آنچه در سابق وجود داشت.

۲- همه از ادلّه و اخبار استصحاب، چرا که فرمود: لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشّک.

از فرموده امام کاملا برمی‌آید که در زمان گذشته یک متیقّنی بوده است و مکلّف به امری یقین داشته است و لکن اکنون در رابطه با همان متیقّن به شکّ افتاده که آیا هنوز هم باقی است یا نه؟ و هکذا در ادلّه دیگر.

* منظور؟

منظور اینکه استصحاب در خصوص موارد شکّ در بقاء جاری می‌شود و نه در موارد شکّ در مقتضی.

* جناب شیخ بقاء به معنای حقیقی کلمه چیست و به چه امری عنوان بقاء اطلاق می‌شود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۰

بقاء عبارتست از: استمرار عین موجود فی السابق، در زمان لا حقّ. به عبارت دیگر بقاء عبارتست از: موجود بودن چیزی که در زمان سابق موجود بود، هم‌اکنون یعنی در زمان لاـ حقّ نیز عین همان چیزی موجود و محقّق است، نه اینکه یک وجود جدید و تازه‌ای مماثل با آن وجود قدیم حاصل و پدیدار شده باشد. مثل: عدم تذکیه ازلی که از اوّل بوده و همچنان استمرار دارد.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که بگوئیم: استصحاب در امور قاره مقیده به زمان جاری است.

به عبارت دیگر: استصحاب در امور مستقرّه، قابل جریان است و معقول و نه غیر مستقرّه، مثل اینکه: زیدی وجود داشت، اکنون شکّ می‌کنیم که آیا هنوز هم وجود دارد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء وجود زید را. چرا که زید از امور مستقرّ است.

* ملاک تقسیم‌بندی اشیاء به قارّه و غیر قارّه چیست؟

اجتماع و یا عدم اجتماع اجزائشان است.

* به چه اموری غیر قارّه گفته می‌شود؟

به اموری که سیال بوده و اجزاء آنها بالفعل در یکجا جمع نمی‌شوند بلکه هر جزئی که محقّق می‌شود، جزء قبل معدوم می‌گردد مثل زمان، حرکت، سیلان آب، تکلم و ...

به عبارت دیگر: به وجوداتی که دارای قرار و ثبات نیستند و اجزاء آنها در یکجا جمع نمی‌شوند و نمی‌توان تمام اجزاء آنها را در آن واحد و یا یک پیکره واحد مشاهده کرد امور غیر قارّه گفته می‌شود.

به عبارت دیگر: در وجودات غیر قارّه، هر جزئی که موجود و محقّق می‌شود الا و لابدّ باید معدوم شود تا جزء بعدی بتواند جای آن را بگیرد.

به عبارت دیگر: وجودات غیر قارّه، امور تدریجی الوجود هستند که به تدریج از قوه به فعلیت می‌رسند و هر جزئی که به فعلیت می‌رسد، معدوم شده و جای خود را به جزء بعدی می‌دهد.

به عبارت دیگر: وجودات غیر قارّه، متصرّم‌الوجودند، یعنی مرتبا یوجد و ینعدم، مثل خود زمان و حرکت و تکلم و اکل و شرب و ...

شد مبدّل آب این جو، چند بارعکس ماه و عکس اختر برقرار

* امور قارّه چگونه اموری هستند؟

اموری هستند که اجزائشان بالفعل مجتمع‌اند، و به تعبیر دیگر سیال نیستند به عبارت دیگر:

امور قارّه، وجوداتی هستند که دارای قرار و ثبات هستند و همه اجزاء آنها بصورت بالفعل در یکجا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۱

مجتمع‌اند مثل وجود زید که در خارج مرکب از اجزائی است و همه این اجزاء در آن واحد و محل واحد فعلیت دارند.

* مراد از غیر مقیّد بودن امور قارّه به زمان چیست؟

این است که زمان برای این‌گونه از امور ظرفیت دارد و نه قیدیت. فی المثل: تا به حال یقین داشتیم که زید موجود است، از حالا شکّ داریم که آیا او معدوم شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء آن ذات را.

* باتوجّه به مقدّمات فوق مراد از (و یترتّب علیه، عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان، و لا فی الزمانیّ الذی ...) چیست؟

این است که: امور متصرم الوجود و یا وجودات غیر قارّه، به سه بخش تقسیم می‌شود که با توجّه به تعریف استصحاب و ادلّه آن، در هیچ‌یک از این سه بخش استصحاب جاری نمی‌شود، چرا که هرگز در هیچ‌یک از این امور شکّ در بقاء عین ما کان پیدا نمی‌شود بلکه در این امور، همواره شکّ در تجدد امثال و حدوث است و لذا.

۱- در نفس زمان استصحاب جاری نمی‌شود. فی المثل ما نمی‌توانیم بقاء نسبت و یا بقاء روز را و یا بقاء شعبان و یا رمضان را استصحاب کنیم. چرا که فی المثل شب از امور جاریه است که از هزاران آنات مظلمه‌ای که در کنار هم ردیف می‌شوند تشکیل می‌شود، قطعا این آنات از امور جاریه و غیر مستقره‌اند و نه از امور مستقره، چرا که یک آن یوجد و ینعدم، و سپس آن بعدی دوباره یوجد و ینعدم الی الآخر.

به عبارت دیگر: کلمه شب اسم است برای مجموعه‌ای از آنات مظلمه و یا روز اسم است برای مجموعه‌ای از آنات مضیئه. و لا ریب که این آنات یک سلسله امور تدریجی و غیر قارّه‌اند که یکی پس از دیگری موجود و پس از اینکه به منصه ظهور می‌رسند، بلافاصله معدوم می‌شوند.

حال: اگر شما در آنی از این آنات شکّ کنید که آیا از آنات مظلمه است یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر از شب است یا نه؟ نمی‌تواند در خود این آن مشکوک استصحاب جاری کنید.

به عبارت دیگر: شما در اینجا نمی‌توانید بگوئید: هذا الآن کان سابقا من اللیل و چون اکنون شکّ در بقاء آن دارم، استصحاب بقاء آن را از لیل.

خیر، اینجا جای استصحاب نیست، چرا که این مشکوک شما همین‌الان حادث شده است و حالت سابقه ندارد تا که شما آن را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر: این آن قبلا اصلا موجود نبوده است، تا چه رسد به اینکه شما بخواهید بدانید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۲

که آیا قبلا متّصف به لیلیت بوده است یا نه؟

پس: شکّ شما در این‌گونه موارد، شکّ در بقاء ما کان نیست، بلکه در حدوث و تجدد مثل است و چنین جائی مجرای استصحاب نمی‌باشد.

۲- و اما در زمانیات نیز اگرچه غیر از خود زمان‌اند و لکن چون در طرز زمان و بصورت تدریجی، یوجد و ینعدم، استصحاب جاری نمی‌شود.

* امور زمانیه چگونه اموری هستند؟

اموری هستند که ماهیتا از مقوله زمان نیستند و لکن در بستر زمان موجود می‌شوند و مشخصه آنها زمان است.

به عبارت دیگر: اموری هستند که به مرور زمان و بصورت تدریجی قدم به عالم وجود گذاشته و سپس معدوم می‌شوند و فرد دیگری جای آنها را می‌گیرد، مثل تکلم که هر کلمه‌ای در آنی از متکلّم صادر می‌شود، و با رفتن آن آنی که کلمه در آن صادر شده کلمه نیز می‌رود و معدوم می‌شود و کلمه بعدی در آن بعدی موجود می‌شود.

حال شما تا این لحظه یقین داشتی به تکلم، اگر از این لحظه که آن جدیدی حادث شد شکّ کنید که تکلمی هست یا نه؟ جاری استصحاب بقاء تکلم وجود ندارد. چرا؟ چون این تکلم مشکوک که در این لحظه مورد شک واقع شده از مقوله شکّ در حدوث مثل است و نه از قبیل شکّ در بقاء ما کان و هکذا نسبت به سیلان آب و ...

۳- و امّا در امور مقیّد به زمان مثل صوم الجمعهٔ و یا صوم الخمیس، نیز استصحاب جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر: استصحاب در امور قارّه‌ای که به حسب ماهیّت دارای ثبات و قرارند و لکن مقیّد به قید زمان شده‌اند جاری نمی‌شود. فی المثل: وقتی گفته می‌شود: اکرم العلماء.

وجوب اکرام، یک حقیقت مستقر و ثابت است. و لکن مولی فرموده: اکرم العلماء یوم الجمعهٔ. یعنی وجوب را مقیّد کرده است به روز جمعه.

حال: اگر شما در روز شنبه شکّ کنید که آیا باز هم اکرام علماء واجب است یا نه؟ نمی‌توانید استصحاب کنید وجوب روز جمعه را. چرا که وجوب قبلی مقیّد به روز جمعه بود و لذا وقتی قید رفت مقیّد هم از بین می‌رود.

پس وجوب اکرام در روز جمعه بـا گذشـتن روز جمعه، از بین رفت و این وجوب روز شـنبه، اگر هم مسلّم بشود، وجوب جدیـدی است غیر از آن وجوب قبلی لکن مماثل آن و مصداقی از کلّی وجوب می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۳

پس: شکّ در این وجوب نیز، از قبیل شکّ در حدوث مثل است و نه در بقاء ما کان و لذا مجرای استصحاب نمی‌باشد.

و یـا فی المثـل: در امور غیر قارّه و یا تـدریجیه مثل سـیلان آب، چون آن آبی که لحظه قبل جاری و ساری بود، با آبی که در لحظه بعـد جریان دارد، دو جزء از آب هسـتند، هیچ‌گاه ما شکّ نمی‌کنیم در اینکه آیا همان جزئی که قبلا سـیلان داشت الآن هم سـیلان دارد یـا نه؟ چرا؟ چون آن جزء قبلاـ حتما از بین رفته است، امّا اینکه جزء بعـدی الآن سـیلان دارد یا نه؟ مشـکوک است و این جزء مشکوک حالت سابقه ندارد.

بنـابراین: آنکه مـتیقّن الوجود بود، اکنون متیقّن الارتفـاع است، و آنکه درش شـکّ داریم از اوّل مشـکوک الحـدوث است. پس به حسب ظاهر ارکان استصحاب در این‌گونه امور ناتمام است و لذا جای استصحاب نیست.

* پس غرض از (الا انّه و یظهر من کلمات جماعة جریان الاستصحاب ...) چیست؟

این است که: اگرچه در بـدو امر چنین به نظر می‌رسـد که در هیـچ‌یک از اقسـام سه‌گـانه فوق استصـحاب جـاری نمی‌شود و لکن با مراجعه به کلمـات قوم متوجه می‌شویم که مشـهور علمـاء متأخر از زمان شـیخ الی یومنا هـذا می‌گوینـد: در امور زمانیه و یا مقیّـد به زمان نیز استصـحاب جاری می‌شود، چرا که میان قضـیه متیقنه و مشـکوکهٔ وحـدت برقرار است و از این نظر ارکان استصـحاب تمام است منتهی در باب زمان و حرکت و سیلان دو مبنا وجود دارد:

۱- یک مبنا این است که هریک از این امور را یک موجود واحـد کش‌دار و مسـتمرّ می‌داند که قوام این موجود واحد به این اسـت که: هر جزئی از آن یوجد و یتصرّم و نوبت به جزء بعدی می‌رسد.

بر این مبنا، هیچ مانعی از جریان استصـحاب وجود ندارد، چرا که با دقت عقلیّه میان قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت وجود دارد، چه رسد به وحدت آنها عند العرف.

پس: مقتضی موجود، مانع مفقود، فیجری الاستصحاب.

۲- مبنـای دیگر این است که: زمـان و حرکت و ... را مرکب از یک سلسـله آنات و حرکات و کلمات می‌داننـد که متصـرّم هسـتند، یعنی هریک از این امور یک واحـد نیست بلکه مجموعه‌ای از اجزاء بی‌نهایت است که با نظر عرفی آنها یکی دیده می‌شوند، گرچه با دقت فلسفی چنین نمی‌باشد. بر پایه این مبنا نیز مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد. چرا؟ زیرا: براساس عرف میان قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت وجود دارد و حال آنکه مدار در استصحاب، همان عرف است و نه دقت عقلیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۴

متن

و التحقیق: انّ هنا اقساما ثلاثهٔ:

امّا نفس الزمان، فلا اشـکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه. لتشخیص کون الجزء المشکوک فیه من اجزاء اللیل او النهار؛ لانّ نفس الجزء لم یتحقق فی السّابق، فضلا عن وصف کونه نهارا، او لیلا.

نعم لو اخذ المستصـحب مجموع اللیل او النهار، و لوحظ کونه أمرا خارجیا واحدا، و جعل بقاؤه و ارتفاعه عبارهٔ عن عدم تحقق جزئه الاـخیر و تحقّقه أو عن عـدم تجـدّد جزء مقـابله و تجـدّده، أمکن القول بالاستصـحاب بهـذا المعنی فیه أیضـا؛ لانّ بقاء کلّ شـیء فی

العرف بحسب ما يتصوّره العرف له من الوجود، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من وجود اللّيل فشكّ فيه، فالعبرة بالشكّ فى وجوده بعد العلم بتحقّقه قبل زمان الشكّ و إن كان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشكّ. و إنّما وقع التعبير بالبقاء فى تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى فى الزمانيّات، حيث جعلوا الكلام فى استصحاب الحال، او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة.

الا ـ أن هذا المعنى – على تقدير صحّته و الإغماض عمّا فيه – لا يكاد يجدى فى إثبات كون الجزء المشكوك فيه متّصفا بكونه من النهار أو من الليل، حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع فى الليل أو النهار، إلا على القول بالاصل المثبت مطلقا أو على بعض الوجوه الآتية، و لو بنينا على ذلك أغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات اخر فى امور متلازمة مع الزمان، كطلوع الفجر، و غروب الشمس، و ذهاب الحمرة، و عدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها.

فالاولى: التمسّك فى هذا المقام باستصحاب الحكم المترتّب على الزمان لو كان جاريا فيه، كعدم تحقّق حكم الصّوم و الافطار عند الشكّ فى هلال رمضان و شوّال، و لعلّه المراد بقوله (ع) فى المكاتبة المتقدّمة فى أدلّة الاستصحاب «اليقين لا يدخله

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۵

الشكّ، صم للرّؤية و أفطر للرّؤية»، إلّا أن جواز الافطار للرؤية لا يتفرّع على الاستصحاب الحكميّ، إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال و التكليف بصوم رمضان، مع أنّ الحقّ فى مثله التمسّك بالبراءة، لكون صوم كلّ يوم واجبا مستقلا.

ترجمه

تحقیق در مسئله: این است که: در اینجا سه فصل از بحث وجود دارد:

۱– و امّا (جریان استصحاب) در خود زمان؛ بدون اشکال، استصحاب در خود زمان جاری نمی‌شود

اشاره

، زیرا تشخیص داده نمی‌شود که جزء مشکوک در زمان، از اجزای شب است یا روز؛ چرا که خود جزء سابق محقّق نبوده است، تا چه رسد از توصیف آن به اینکه روز است یا شب.

بله، اگر مستصحب، مثلاـ مجموع روز، یا مجموع شب در نظر گرفته شود و به عنوان یک چیز خارجی ملاحظه گردد، و بقای آن عبارت باشد از محقّق نشدن آخرین جزء آن، و ارتفاع آن نیز عبارت باشد از جدید و نو شدن آخرین جزء آن، یا اینکه بقاء و ارتفاع آن عبارت باشد از جدید شدن یا نشدن جزء مقابل آن، به این معنا که امکان دارد گفته شود که استصحاب در آن نیز جاری می‌شود؛ چرا که بقای هر چیزی در عرف، به حسب چیزی است که عرف تصوّر وجود آن را می‌کند؛ و لذا از نظر عرف صحیح است که گفته شود: شخصی یقین به وجود شب داشته است (سپس) در وجود شب شکّ کرده است، پس شکّ در وجود آن مشروط به علم داشت به تحقّق آن قبل از زمان شکّ است، اگرچه تحقّق آن به خود تحقّق زمان شکّ است.

تعبیر به (بقاء) در تعریف استصحاب، فقط به ملاحظه این معنا در امور زمانی واقع شده است، چرا که بحث را در استصحاب، حال قرار داده‌اند؛ یا اینکه معنای (بقاء) را تعمیم داده‌اند تا از روی تسامح، شامل مثل این معنا هم بشود.

جز اینکه این معنا، به فرض درست بودنش و چشم‌پوشی کردن از اشکالاتی که در آن است، شاید در اثبات اینکه جزء مشکوک، توصیف به روز یا شب بشود، مفید نباشد، تا بر فعلی که در آن زمان مشکوک واقع شده، صدق نماید که شب یا روز واقع شده است؛ مگر با پذیرفتن اصل مثبت به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۶

صورت مطلق (یعنی چه واسطه جلیّه باشد و چه خفیّه) و یا پذیرفتن اصل مثبت در بعضی صورها (که با خفاء واسطه است)؛ که اگر بنا بر آن گذاشته شود، بی‌نیاز از توجیه هستیم.

و اگر بنا را برآن گذاشته (برویم به سراغ کسانی که اصل مثبت را حجّت می‌دانند) از توجیه استصحابات دیگری که در امور متلازمه با زمان ذکر شد، ما را بی‌نیاز می‌کند مثل (اینکه شکّ داریم که طلوع فجر شده است یا نه؟ می‌گوئیم: الاصل) عدم طلوع الفجر (که لازمه‌اش بقاء لیل است و نیازی هم به توجیه ندارد) و مثل (الاصل عدم) غروب الشمس و مثل (الاصل و عدم) ذهاب حمره مشرقیه، و مثل (الاصل عدم وصول ماه به درجه و محلی که رؤیت آن در اوّل ماه ممکن باشد (که پس هنوز رمضان باقی است).

پس: اگر استصحاب در زمان جاری بشود، اولی در این مقام، تمسّک به استصحاب حکمی است که مترتّب بر زمان است (و شما می‌خواستید با استصحاب زمان آن را نتیجه بگیرید) مثل اینکه به هنگام شکّ در هلال رمضان یا شوال (بگوئیم اصل این است که) وجوب صوم محقّق نگردیده و افطار جایز شده است.

و شاید مراد امام علیه السّلام از کلامشان در مکاتبه کاشانی در ادلّه استصحاب که فرمودند: شکّ داخل در یقین نمی‌شود، روزه بگیر تا اینکه هلال را رؤیت کنی و افطار کن وقتی که هلال را رؤیت نمودی، همان استصحاب حکمی (یعنی عدم وجوب روزه و عدم جواز افطار) بوده است، جز اینکه (در یوم الشک آخر رمضان) جواز افطار بخاطر رؤیت نمی‌تواند متفرّع بر استصحاب حکمی باشد (چرا که اگر بخواهیم اصل را بر حکم جاری کنیم باید اصل برائت جاری کنیم و نه استصحاب وجوب صوم بخاطر اینکه اقلّ و اکثر استقلالی است)، مگر بنا بر جریان استصحاب اشتغال و استصحاب تکلیف روزه رمضان باشد (یعنی مگر کسی بگوید بخاطر اینکه اقلّ و اکثر استقلالی است، علم اجمالی وجود دارد و علم اجمالی مجرای قاعده اشتغال است) در صورتی که حقّ مطلب در مثل این مسئله، تمسّک به برائت است (و نه قاعده اشتغال) به جهت اینکه، روزه هر روز، یک واجب مستقل است (و لذا مشکل است که بگوئیم مراد امام علیه السّلام در اینجا استصحاب حکمی است در نتیجه ناچاریم که بگوئیم: مرادشان استصحاب موضوعی یعنی استصحاب رمضان بوده است).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۷

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و التحقیق ...) چیست؟

این است که: یکی از مسائلی که در سخنان اهل حدیث و اخبار مطروح شده است، استصحاب شب و روز است، چنانکه محدث استرابادی گفته است:

ما همه امور شرعی را استصحاب می‌کنیم چنانکه اگر شخصی مالک زمینی بوده، شوهر زنی بوده وضو داشته، لباسش پاک یا نجس بوده، شب یا روز بوده، ذمه انسان مشغول به نماز یا طواف بوده، همه آنها را استصحاب می‌کنیم تا یقین به تحقّق و وجود یافتن چیزی حاصل شود که شارع آن را سبب زایل شدن این امور قرار داده است، مثل شهادت دو نفر عادل یا امثال آن از امور حسی که به نقض این امور شهادت دهند.[۲۹۹]

جناب شیخ انصاری جهت تحقیق و بررسی کلام اهل حدیث، تنبیه دوّم را در رابطه با امور تدریجی الوجود قرار داده‌اند یعنی اموری که در مقابل امور دفعی الوجود، قرار دارند، چنانکه در مثالهای جناب استرابادی گذشت.

و امّا سبب شبه در جاری شدن استصحاب در امور تدریجی الوجود، شبهه فقدان بقای متیقّن سابق است؛ چرا که امور در حال گذر

یعنی امور متصرّمه، مثل زمان و حرکت و امثال این‌ها، بقاء ندارنـد، چرا که بقاء تنها در امور ثابتی تصوّر می‌شود که در تمام حدود با هویت خود موجود باشند.

مثـل زیـد که به عین و هویت خودش در تمـام حـدود باقی و موجود است و وجود آن دگرگون نمی‌شود و شخصـیتش ثابت است، اگرچه حالت‌ها و عرضیات او دگرگون شود.

زمان و امثال آن از چیزهای در حال گـذر چنین نیسـتند و در هر حـدی به وجود می‌آینـد و معـدوم می‌شوند. و حقیقت آنها بوجود آمـدن و معـدوم شـدن است، هر چیزی که چنین است، بقاء برآن صدق نمی‌کند با اینکه در استصـحاب، شکّ در بقاء شـرط است، چنانکه آن شرط، از اخبار استفاده می‌شود.

پس مجالی برای جریان شدن استصحاب در زمان و امثال آن وجود ندارد، چرا که چیزی که مورد یقین بوده قطعا از بین رفته است، و چیزی که مشکوک است، پیدایش جزء دیگری از آن است. و لذا شـیخ انصاری فرموده است: از تعریف‌ها و دلیل‌های استصحاب متوجه شدیم که مورد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۸

استفاده شکّ در بقاء است، یعنی وجود داشتن چیزی که در زمان سابق موجود بوده است.

نتیجه این شـرط این است که استصـحاب در خود زمـان و امور زمـانی که وجودشـان ثبات و آرامش نـدارد، بلکه لحظه‌بلحظه و به تدریج وجودشان جدید می‌شود، جاری نمی‌گردد.

علی‌ایّ‌حال مراد شیخ از این عبارت این است که: در اینجا سه مرحله و یا مقام از بحث وجود دارد:

۱- استصحاب نفس زمان ۲- استصحاب زمانیات ۳- استصحاب امور قاره مقیده به زمان

* در رابطه با مقام اوّل بحث یعنی استصحاب نفس زمان چه مراحلی از بحث وجود دارد؟

دو مرحله: ۱- دقت عقلیّه ۲- محاسبه مسامحی در عرف

و امّـا بـا دقت عقلیّه استصـحاب در خود زمان جاری نمی‌شود. فی المثل: در همان مثال قبلی که شکّ ما در این بود که آیا این جزء مشکوک از شب است یا نه؟ نه در خود این جزء مشکوک استصحاب جاری می‌شود، و نه در کلّی شب. چرا؟ زیرا:

۱- خود این جزء مشـکوک که فاقد حالت سابقه است و لذا نمی‌توان گفت: هذا الآن کان موجودا سابقا متصـفا باللیل، و الآن شکّ فی بقائه. خیر، این آن مشکوک، قبل از اکنون وجودی نداشته است تا چه رسد به اینکه متّصف به لیلیّت باشد.

۲- در بحث شب هم، صحبت از کلّی و فرد نیست، بلکه صحبت از کلّ و جزء است. چرا؟

زیرا: شب مجموعه‌ای از آنـات است که هریـک از این آنات جزئی از کلّ شب هستند، و می‌دانیـد میان کلّ و جزء با کلّی و جزئی تفاوت بسیار است.

به فرض که در بحث شب هم بحث از کلّی و جزئی باشـد باز هم از قبیل استصـحاب در کلّی قسم سوّم است که عند المشهور جایز نیست.

و بـه فرض که استصـحاب هم در اینجـا جـاری باشـد، بـاز اصـل مثبت است و حجّت نمی‌باشـد و امّـا اگر بنـا را بر مسامحات عرفیه بگـذاریم که در باب استصـحاب، احراز موضوع را ملاک می‌داننـد بایـد بگوئیم: استصـحاب در خود زمان هم جاری است، لکن با یکی از دو توجیه، و یا یکی از دو تصرّف ذیل در ظاهر.

* باتوجّه به مطلب اخیر، مراد شیخنا از (نعم لو اخذ المستصحب ...) چیست؟

بیان اولین توجیه و یا تصرّف در مستصحب است که همان شب و یا روز است و لذا می‌فرماید:

۱- اگرچه از طرفی با دقت عقلیّه، شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه که متناوبا توجد و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۵۳۹

تنعدم، و لكن عند العرف، شب و يا روز يك امر واحدى مى‌باشد.

به عبارت ديگر: عرف مسامحهٔ يك نوع وحدت اعتباريه و لحاظيه ميان امور متشتّته و مختلفه، اعتبار كرده و آنها را يك واحد به هم پيوسته مى‌بيند، كه ما نحن فيه يعنى شب و يا روز نيز از همين قبيل است.

به عبارت ديگر: عرف، شب را يك واحد به هم پيوسته مى‌بيند، چنانكه روز را نيز چنين اعتبار مى كند.

۲- و لكن از طرفى هم عند العرف وجود كلّ شيء بحسبه، و بقائه بحسبه و ارتفاعه بحسبه.

يعنى: هر چيزى به حسب وجودش، حدوث، بقاء و ارتفاع دارد. فى المثل: امورى كه داراى وحدت حقيقيّه هستند، حدوثشان به اين است كه: مجموعه اجزائش در يكجا جمع و حادث شود.

مثلا حدوث انسانى مثل زيد با تحقّق جميع اجزائش صورت مى‌پذيرد، بقاء او نيز به بقاء اجزائش بستگى دارد، و ارتفاع او به از بين رفت همه اجزائش مى‌باشد.

امّا وجود و حدوث امرى كه داراى وحدت اعتباريه است به حدوث جزء الأول است يعنى به محض اينكه اولين جزء آن حادث مى‌شود، عرفا آن شيء نيز حادث مى‌شود.

به عبارت ديگر: اولين آن شب كه رسيد، عرف مى گويد شب محقّق شد، آن دوّم بقاء، آن سوّم بقاء و هكذا ...

ارتفاع شب نيز با مرتفع شدن آخرين جزء آن است كه با فرارسيدن اولين جزء از روز ديگر وجود نخواهد داشت. اگرچه به دقت عقليّه اين‌ها تجدد امثال است.

پس: بقاء و حدوث هر چيزى بحسب وجود اوست.

حال كه حدوث و بقاء در امور مختلفه بحسبه شد. مى‌توانيم بگوئيم: قبل از اين جزء مشكوك، شب بود، اكنون ما در بقاء عرفى آن شكّ داريم، پس استصحاب مى كنيم بقاء عرفى شب را.

* پس مراد ايشان از (او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحهٔ) چيست؟

بيان دومين توجيه در اجراى استصحاب در زمانيات و امور زمانيه است و لذا دومين توجيه اين است كه ما در استصحاب كه شب باشد و يا روز تصرّف نكنيم، بلكه در تعريف استصحاب تصرّف كرده بگوئيم: استصحاب عبارت بود از حكم به بقاء ما كان و معناى حقيقى بقاء هم، چنانكه گفتيم: بقاء عين الموجود السابق است، لكن به يك معناى مجازى عامى نيز در تعريف استصحاب استعمال شده است كه شامل معناى حقيقى و مجازى هر دو مى‌شود، چنانكه استعمال لفظ اسد در مطلق الشجاع شامل رجل شجاع و حيوان مفترس هر دو مى‌شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۵۴۰

* اين معناى عام چيست؟

عبارتست از (وجود الشيء بعد عدمه) كه:

۱- هم آنجا را شامل مى‌شود كه اين وجود پس از عدم به عين همان وجود سابق باشد، مثل امور قارّه.

۲- هم آنجا را شامل مى‌شود كه وجود پس از عدم به وجود مثل آن موجود سابق باشد مثل امور تدريجيه.

پس: بقاء شامل تجدد امثال هم مى‌شود. و لذا جريان استصحاب به لحاظ ديد عرف و يا يكى از دو توجيه در اين گونه امور نيز بلامانع است.

* پس غرض شيخنا از (الّا انّ هذا المعنى، على تقدير صحبته ...) چيست؟

اين است كه:

اولا: اين توجيهات و تصرفات به‌خودى‌خود، غير وجيه و نادرستند.

ثانيا: به فرض كه صحت و درستى اين توجيهات و تأويلات در استصحاب شب و روز و صرف نظر از اشكالاتى كه بر آنها مترتّب است، بايد گفت كه جريان استصحاب در نفس زمان اصل مثبت است. چرا؟ زيرا:

۱- در شكّ در بقاء شب، استصحاب مى كنيم بقاء شب را.

۲- سپس نتيجه مى گيريم كه پس اين جزء مشكوك و آن مردد، از اجزاء شب است كه اين يك اثر عقلى است.

۳- از آن به مصدق كلوا و اشربوا حتى يتبيّن ... يك اثر شرعى برآن مترتّب كرده گفتيم كه پس خوردن و آشاميدن نيز در اين آن جايز است.

به عبارت ديگر: ما استصحاب كرديم بقاء شب را، سپس يك اثر عقلى برآن مترتّب كرده گفتيم كه اين آن مشكوك و مردد از اجزاء شب است. پس از ترتب اين اثر عقلى يك اثر شرعى، يعنى خوردن و آشاميدن را بر مستصحب يعنى شب مترتّب نموديم.

اين اثر شرعى مع الواسطه بر مستصحب مترتّب شد و نه بلاواسطه. و يا فى المثل:

۱- استصحاب مى‌كنيم بقاء روز را و نتيجه مى گيريم كه پس اين آن مشكوك از روز است كه اين يك اثر عقلى است.

۲- پس از ترتب اثر عقلى، مترتّب مى‌كنيم بر مستصحب كه روز است يك اثر شرعى را كه وجوب امساك و اتمام صيام و حرمت افطار باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۴۱

اين اثر شرعى وجوب امساك باز اصل مثبت است چرا كه مع الواسطة العقلية بر روز بار گرديد.

پس: مسئله مبتنى است بر جريان اصل مثبت.

و يا فى المثل:

۱- رسيدن قمر در حركت خود به درجه‌اى كه امكان رؤيت هلال در افق در آن درجه باشد، خود از امور حادثه است و تلازم دارد با تماميت اين ماه و فرا رسيدن ماه بعدى.

۲- ما شكّ داريم كه آيا قمر به اين درجه نائل شده است يا نه؟ استصحاب مى‌كنيم عدم نيل ماه به اين درجه را.

۳- از استصحاب دم نيل ماه به اين درجه، نتيجه مى گيريم بقاء و استمرار اين ماه را كه مثلا ماه شعبان و يا رمضان است.

۴- مترتّب مى‌كنيم بر اين بقاء و استمرار اثر شرعى مترتّب برآن را، يعنى مى گوئيم اگر شعبان است كه پس فردا روزه گرفتن واجب نيست و مى‌شود افطار كرد. اگر رمضان است كه پس فردا روزه واجب است و افطار كردن حرام مى‌باشد.

الحاصل: بهتر است كه ما از اوّل از همين عناوين عدمى استفاده كرده و به همان نتايج دست پيدا كنيم و از پيچ و خم توجيهات خود را خلاص نمائيم.

* چه مراحلى تا به اينجا در رابطه با جريان استصحاب در زمان و زمانيات پيموده شد؟

۱- اينكه استصحاب در خود زمان با دقت عقليّه جارى نمى‌شود.

۲- استصحاب با توجيهات، تصرفات و مسامحات مختلفه در زمان جارى مى‌شود و لكن اصل مثبت و مبتنى بر دو ديدگاه در اين باب است.

۳- مى‌توانيم بجاى پرداختن به توجيهات غير موجه به سراغ عناوين عدميّه‌اى برويم كه ملازم با زمانانند و آنها را استصحاب كنيم ولى خوب در دست‌يابى به نتايج بايد به قول كسانى پناه ببريم كه قائل به حجيّت اصل مثبت‌اند.

* باتوجّه به جمع‌بندى اخير مراد از (فالاولى ...) چيست؟

اين است كه: به فرض كه استصحاب در خود زمان نيز از طريق توجيهات و يا در امور ملازم با زمان و ... جارى بشود بهتر و آسان‌تر

این است که استصحاب را در خود حکم شرعی جاری کنیم. فی المثل:

- قبلا شب بود، اکنون در بقاء شب شکّ دارم، به دنبال شکّ در بقاء شب، شکّ می کنیم در بقاء جواز اکل و شرب، البته شکّ در حکم، مسبّب از شکّ در موضوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۲

استصحاب می کنیم جواز اکل و شرب را.

و یا فی المثل: قبلاـ روز بود، اکنون در بقاء روز شکّ دارم، و به دنبال شکّ در بقاء روز، در وجوب امساك و حرمت افطار شكّ دارم؟

استصحاب می کنم وجوب امساك و حرمت افطار را.

* وجه اولویت این استصحابات چیست؟

۱- دیگر نیازی به توجیهات مزبور نیست برخلاف جریان استصحاب در خود زمان.

۲- جریـان استصـحاب در این گونه امور به اصل مثبت نمی‌انجامـد. برخلاف استصـحاب در امور متلازمه با زمان که عیبشان این بود که اصل مثبت می‌شد.

۳- این اولویت در استصـحاب خود حکم به فرض این است که: جریان استصـحاب در خود زمان و ملازمات آن مورد قبول باشـد و الاـ اگر جریان استصحاب را در آن اصل مثبت بـدانیم، استصـحاب خود حکم متعین می گردد که دیگر اصل سببی و موضوعی هم نمی‌باشد تا از جریان این اصل حکمی و مسبّبی ممانعت به عمل آید.

الحاصل: استصحاب خود حکم شرعی نیازی به توجیه ندارد، اصل مثبت هم نمی‌باشد، و لذا یا بر دیگر طرق اولویت دارد و یا اینکه متعین است.

* پس غرض از (و لعلّه ...) چیست؟

این است که برخی بـا تمسّك به مکاتبه علی بن محمّـد کاشانی به دنبال اثبات این هسـتند که اصل موضوعی یعنی استصـحاب خود زمان نیز جاری است اگرچه اصل مثبت باشـد. و لـذا شیخ در پاسخ به این مدّعی فرموده‌اند: اگرچه کلام امام علی الظاهر دلالت بر استصحاب زمان یعنی بقاء شعبان و رمضان است و لکن قابل حمل بر استصحاب حکمی نیز می‌باشد. بدین معنا که می‌توانیم بگوئیم مراد امام این است که: الیقین بالحکم الشرعی لا یدخله الشكّ فی بقاء الحکم.

فی المثـل: یقین به عـدم وجوب روزه ماه شـعبان که تا ۲۹ روز بود، ان‌شـاءالله در روز سـی‌ام هم بـاقی است. و یـا فی المثل: یقین به وجوب روزه و اشتغال ذمّه که در ۲۹ روز ماه رمضان بوده اکنون هم باقی است. لکن شیخ پس از آن می‌فرماید که امام علیه السّلام در ذیل فراز فوق، عبارت (افطر للرؤیة) را بر این صدر و قانون کلّی متفرّع ساخته‌اند که با اراده کردن استصحاب حکمی نمی‌سازد.

* منظور؟

منظور اینکه آن استصـحاب حکمی که در اینجا قابل جریان است عبارتست از استصـحاب اشـتغال ذمّه به روزه و یا استصـحاب خود تکلیف یعنی وجوب روزه و لکن متأسفانه جای هیچ‌یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۳

از این دو استصحاب در اینجا نمی‌باشد.

به عبارت دیگر در مبحث علم اجمالی گفته آمد که:

۱- گاهی دوران الأمر بین المتباینین است، مثل: ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و ...

در اینجا قاعده اشتغال یقینی حکم می کرد که باید بروی و فراغت یقینه تحصیل کنی

۲- گاهی هم دوران الأمر بین الاقل و الاکثر است که علی کلّ حال، اقلّ قدر متیقّن است.

۳- اقلّ و اکثر خود بر دو نوع بود:

۱- اقلّ و اکثر استقلالی مثل ۱۰۰ نماز قضاء و یا ۱۵۰ نماز.

۲- اقلّ و اکثر ارتباطی مثل نماز ده‌جزئی و یا نه جزئی.

و امّا: رأی مشهور، از جمله خود شیخ (ره) در اقلّ و اکثر استقلالی این شد که: باید اقلّ را که متیقّن است انجام بدهد و نسبت به اکثر که مشکوک به شکّ بدوی است، برائت جاری نماید.

البته، ریشه و رمز مطلب در اینجا، در انحلال علم اجمالی بود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یک شکّ بدوی نسبت به اکثر.

البته جمعی هم در اینجا احتیاطی شده بودند.

* رأی شیخنا نسبت به اقلّ و اکثر ارتباطی چه بود؟

رأی ایشان در اقلّ و اکثر ارتباطی هم این بود که باید نسبت به اکثر اصل برائت جاری نمود چه برائت عقلیّه و چه برائت فعلیه.

دلیل شیخ در اینجا نیز همان انحلال علم اجمال به یک علم تفصیل نسبت به اقلّ و یک شکّ بدوی نسبت به اکثر بود.

* رأی مشهور در اقلّ و اکثر ارتباطی چه بود؟

برخلاف رأی شیخنا آنها در اینجا احتیاطی شدند و نه برائتی.

* باتوجّه به این توضیحات انما الکلام در چیست؟

در این است که وقتی در ما نحن فیه می‌گوئیم آیا ماه رمضان ۲۹ روزی است یا ۳۰ روزی؟ به عبارت دیگر ماه رمضان در مورد بحث ما ناقص است یا کامل؟ و در نتیجه ۲۹ روز، روزه واجب است یا سی روز؟ این اقلّ و اکثر، عند المشهور، اقلّ و اکثر استقلالی است و نه ارتباطی. چرا؟[۳۰۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص۵۴۳

روزه در هریک از روزها ماه رمضان مستقلا وجوب دارد و یک تکلیف علی‌حده‌ای است.

از طرفی در اقلّ و اکثر استقلالی نسبت به اکثر:

۱- قاعده اشتغال جاری نمی‌شود، چرا که علم اجمالی منحل شده و از تأثیر می‌افتد.

۲- نه استصحاب اشتغال جاری می‌شود؛ چونکه استصحاب شکّ در بقاء لازم دارد و حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۴

آنکه در شکّ این مکلّف، شکّ در حدوث مثل است و نه شکّ در بقاء ما کان.

۳- و نه استصحاب وجوب جاری است، چرا که باز هم شکّ او در حدوث مثل است. حال:

وقتی هیچ‌یک از این استصحابات جاری نشود، نوبت می‌رسد به اصل برائت.

در نتیجه: نمی‌توان از مکاتبه کاشانی و به تعبیر دیگر از کلام امام علیه السّلام استصحاب حکمی را اراده نمود، و لذا نوبت می‌رسد به استصحاب موضوعی که با اجرای آن ماجرای اصل مثبت رخ می‌دهد و ...

* آیا در (صم للرؤیة)، نیز نمی‌توان استصحاب حکمی جاری نمود؟

خیر، بخاطر اینکه:

۱- اینجا جای اجرای برائت است و نه استصحاب.

۲- موضع محرز نیست و حال آنکه شرط استصحاب حکمی احراز موضوع است.

* نظر جناب شیخ در رابطه با اجرای استصحاب در خود زمان این شد که استصحاب در خود زمان جاری نمی‌شود، چرا که تشخیص داده نمی‌شود که جزء مشکوک در زمان، از اجزای شب است یا روز، بخاطر اینکه خود جزء در سابق محقّق نبوده است تا چه رسد به توصیف آنکه روز است یا شب، و سپس وارد بحث توجیهات و تصرفات و در نهایت استصحاب امور و عناوین عدمیّه شدند، بفرمائید نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

حضرت امام خمینی (ره) در این رابطه می‌فرمایند: رأی تحقیقی این است که:

۱- شکّ در بقاء، در استصحاب معتبر است.

۲- شرط بودن شکّ در بقاء از ادلّه استصحاب استفاده می‌شود.

۳- با شرط بودن در بقاء، اشکالی در جاری شدن استصحاب در امور زمانی در حال گذر پیش نمی‌آید امّا اینکه شرط بودن بقاء در استصحاب، از ادلّه استصحاب استفاده می‌شود بخاطر این است که:

۱- مقتضای قرار داده شده، در عبارت (لا ینقض الیقین بالشکّ) این است که: یقین فعلی با شکّ فعلی شکسته نمی‌شود.

۲- لازمه این عدم شکستن این است که شکّ فعلی متعلّق به خود چیزی است که یقین فعلی به آن تعلّق گرفته است.

۳- تعلّق شکّ به چیزی که یقین به آن تعلّق گرفته است، تصوّر نمی‌شود، جز اینکه شکّ در بقای چیزی باشد که وجود قبلی و یا پیشین آن معلوم بوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۵

بنابراین: عبارت: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و عبارت: و ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشكّ ابتدا، عبارهٔ اخرای شکّ در بقاء طهارت است.

پس چگونه می‌توان گفت که شکّ در بقاء از اخبار استفاده نمی‌شود؟ و امّا اینکه با شرط بودن شکّ در بقاء استصحاب در زمان و حرکت جاری می‌شود، بخاطر این است که هویت شخصی و وجود بسیط و خارجی آنها باقی است، و عقل، بقای آن را تصدیق کرده و حکم به بقای آن می‌کند، چنانکه عرف نیز حکم به بقای آن می‌کند.

و امّا اینکه عند العقل بقای آن ثابت است، بخاطر اینکه در محل خودش[۳۰۱] اثبات شده است، اگرچه نحوه وجود آن در حال گذر و پایان‌پذیری و عبور است.

تا زمانی که متحرکی در حال حرکت است، حرکت به شخصیت تدریجی خود، محقّق و باقی است و برای هر موجودی، گونه ویژه‌ای از وجود می‌باشد، که عدم آن به معدوم شدن همین وجود ویژه و اختصاصی است، و نه وجودی که لایق آن نیست. گونه وجودی که لایق حرکت و زمان است، وجود در حال گذر و جدیدشونده است و نه وجود ثابت.

کسی که وجود را برای حرکت و زمان نفی می‌کند، اگر وجود ثابت را از آنها نفی کرده است، تحقیقا چیزی را که برای آنها نبوده است، نفی کرده است؛ و اگر وجود در حال گذر و جدیدشونده را از آنها نفی کرده است، ملتزم به چیزی شده است که مخالف ضرورت و بداهت است.

حرکت یک چیز دارای امتداد و استمرار است؛ و به سبب امتداد در حال گذر، باقی، جدید شونده و دگرگونی‌پذیر است.

کسی نمی‌تواند بگوید آنچه موجود است، حرکت توسطیه است؛ و نه حرکت قطعیه، چرا که حرکت توسطیه اگر موجود باشد، به معنای منقطع و بریده شدن تمام حدود و آنات، از قبل و بعد خود است، و وجود حد دیگر و آن بعدی منقطع از حد و آن دیگر است.

لازمه حرکت توسطیّه:

اولا: انکار حرکت است چرا که دگرگونی و بدل همدیگر قرار گرفتن موجب وجود حرکت نیست.

ثانیا: لازمه آن، جزءناپذیر و پی‌درپی آمدن آن می‌باشد.

روی این جهت، حرکت به معنای توسط و آن سیال، وجود ندارد؛ بلکه آنچه موجود است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۶

همان حرکت قطعی و زمان است؛ ولی گونه وجود آنها با امتداد در حال گذر و استمرار و جدید شونده است.

به عبارت دیگر، رأی مشهور حکیمان این است که: آنچه از حرکت، موجود و دارای تحقّق است، همان حرکت توسطیه است؛ که عبارتست از وسط و میان مبدأ و منتهی قرار گرفتن شیء است. تا زمانی که متحرک میان آنهاست، این عنوان صدق می کند. مثل صدق کلّی بر جزئیات خودش.

- حرکت توسطیّه در خارج وجود دارد و در هر حد به وجود می‌آید و منعدم می‌شود.

- حرکت در خارج، دارای امتداد نیست، بله در خیال دارای استمرار و امتداد است، چرا که وجود جزء دیگر در حس مشترک، قبل از زایل شدن صورت اولی آن است، مثل دایره در حال گردش که در خیال دارای امتداد و استمرار است، و حال آنکه در خارج حقیقتا این‌چنین نیست و این چیزی که استمرار خیالی دارد و تدریجی است، همان حرکت قطعی است، و حرکت توسطی در خارج وجود ندارد؛ بلکه در خارج رسم‌کننده حرکت توسطی وجود دارد.[۳۰۲]

امّا محققین حکما برآنند که وجود حرکت توسطی، بدون حرکت قطعی، در خارج محال است؛ بلکه حرکت قطعی، در خارج موجود و محقّق است.

دلیل آن این است که موجودات خارجی در گونه‌های وجود، مختلف‌اند، وجود جوهرها گونه‌ای از وجود است که با گونه وجود عرض‌ها مغایرت دارد؛ وجود حقایق ثابت گونه دیگری از آن است که با گونه وجودهایی که ذاتا ثابت نیستند مثل زمان، مغایرت دارند؛ چرا که وجود موجودات بدون ثبات عبارتست از: درجه‌پذیری آن‌ها، در حال گذر بودن آنها و پایان‌پذیری آنها، نه اینکه آنها بوجود می‌آیند و منعدم می‌شوند. چرا؟ چون اگر به معنای بوجود آمدن و معدوم گردیدن باشد، پی در پی آمدن آن‌ها لازم می‌آید.[۳۰۳]

دلیل بر اینکه حرکت قطعی در خارج وجود دارد، برهانی است که بر بطلان تحقّق جزئی که در خارج تجزیه‌پذیر نباشد، اقامه گردید.

و لذا حرکتی که در هر حد وجود دارد قابل قسمت است و با پذیرفتن تجزیه‌پذیری‌اش ثابت می‌شود که دارای بقاء است. پس حرکت اگرچه برای وجود ثابت و آرام نیست و لکن به گونه در حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۷

گذر و درجه‌پذیر موجود است.

پس حرکت یک هویت در حال گذر، در دگرگونی موجود است، و حقیقتا باقی است؛ بلکه گفته‌اند: امور ثابت نیز تدریجی است، که بنا بر حرکت جوهری در حال دگرگونی می‌باشد.[۳۰۴]

این به حسب حکم عقل می‌باشد.[۳۰۵]

امّا عند العرف، چون آنها می‌بینند وقتی که روز به وجود آمد، تا شب باقی است و شب تا هنگام روز باقی است، و بقای آنها منافاتی با اعتبار کردن ساعت‌ها و حدودی برای شب و روز ندارد، شاید باور ذهنی و مرتکز عرف عقل را در بقای موجود دگرگونی‌پذیر، دارای استمرار و جدیدشونده مساعدت نماید.

به‌هرحال، عرفا اشکالی در صدق بقاء بر استمرار روز و شب نیست، همچنین وقتی که چیزی به حرکت درآمد، حرکتش موجود است و عرفا منقطع و بریده شدن آن بوسیله سکون باقی است؛ و حرکت مجموع دقیقه‌ها و ساعت‌ها

که بعضی از آنها به بعضی دیگر ضمیمه شده باشد نیست.[۳۰۶]

نکته: جناب شیخ انصاری بر استصحاب در زمان اشکال گرفتند که: استصحاب بقاء شب یا روز ثابت نمی‌کند که جزء مشکوک، توصیف به روز و شب بودن شود تا اینکه بر فعلی که در آن جزء واقع شده است صدق کند که در شب یا روز واقع شده است، مگر با پذیرفتن اصل مثبت بصورت مطلق و یا بر بعض صورت‌ها.

حضرت امام خمینی در پاسخ به این ایراد جناب شیخ فرموده‌اند ممکن است به آن پاسخ داده شود به اینکه:

اولا: زمان عبارتست از هویت خارجی دارای استمرار که به بقاء در حال گذر باقی است.

وقتی‌که وجود روز دانسته شد، تحقیقا معلوم می‌شود که این هویت دارای استمرار متّصف به روز بودن است. و وقتی‌که در بقای روز شکّ می‌شود، شکّ در زایل شدن این صفت از آن هویت می‌باشد.

(معلوم) در زمان سابق این است که: این هویت دارای استمرار، روز بوده است، و (مشکوک)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۸

بقای بودن آن هویت بر صفت روز بودن است؛ و به آنچه گفته شده است که این زمان حاضر یا از شب است یا از روز، و یقینی در کار نیست که از کدام‌یک از آنهاست تا اینکه حالت سابقه آن استصحاب گردد؛ چرا که این سخن، مساوی انکار بقای زمان و شب و روز است؛ درحالی‌که دانستی آنچه از حرکت یا زمان باقی است، خود آن چیزی است که سابقا تحقّق داشته است؛ چرا که زمان یا حرکت، مرکب از قطعات نیستند؛ گذشته، حال و آینده، عقلا و عرفا به حسب هویت خارجی، اجزای زمان نیست؛ بلکه قطعه‌قطعه کردن فقط بوسیله وهم است و هویت زمان و حرکت چیز بسیطی است که باقی می‌باشد.

ثانیا: تعبد به باقی بودن روز در زمان حال عبارت دیگری است از روز بودن این حال؛ و لذا حتی به نظر عرف، زمان در زمان نیست. وقتی گفته می‌شود: در صورتی که شکّ در باقی بودن روز کرده‌ای، متعبد به موجود بودن آن در حال باش، عرف از آن سخن می‌فهمد که زمان حاضر همان روز است، نه اینکه روز چیزی است، و زمان حاضر چیز دیگر؛ و این اصل مثبت نیست، چنانکه مثل استصحاب کلّی برای اثبات فرد نیست. (چرا؟) زیرا: عند العرف، کلّی عبارت دیگری از فرد نیست؛ ولی (روز در این زمان موجود است)، عبارت دیگری از روز بودن زمان حاضر است.

ثالثا: ممکن است استصحاب تعلیقی به گونه تعلیقی در موضوع جاری شود، به اینکه گفته شود: اگر در زمان سابق که معلوم بود روز است نماز خواندم، نمازم در روز بوده است چنانچه در باقی بودن روز شکّ کردم، استصحاب می‌شود که: اگر نماز وجود پیدا کرد، در روز می‌باشد.

پس ایجاد نماز، وجدانی است، و واقع شدنش در روز، به فرض وجود پیدا کردن، به حکم اصل است، و لکن اصل بصورت تعلیقی جاری شده، که به گونه تعلیق در موضوع می‌باشد؛ و تعلیق در موضوع محل اشکال است.

این بود وضع استصحاب خود زمان یا چیزی که مانند زمان است؛ مثل حرکت.[۳۰۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۴۹

متن

و أمّا القسم الثانی، أعنی: الامور التدریجیة الغیر القارّة- کالتکلم و الکتابة و المشی و نبع الماء من العین و سیلان دم الحیض من الرحم- فالظاهر جواز إجزاء الاستصحاب فیما یمکن أن یفرض فیها أمرا واحدا مستمرّا، نظیر ما ذکرناه فی نفس الزمان، فیفرض التکلّم- مثلا- مجموع أجزائه أمرا واحدا، و الشکّ فی بقائه لاجل الشکّ فی قلّة أجزاء ذلک الفرد الموجود منه فی الخارج و کثرتها، فیستصحب القدر المشترک المردّد بین قلیل الاجزاء و کثیرها.

و دعوی: أنّ الشکّ فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام، و الاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر

المشترك، فهو من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة فى الامر السابق.

مدفوعة: بأنّ الظاهر كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلاثة؛ لانّ المفروض فى توجيه الاستصحاب جعل كلّ فرد من التكلّم مجموع ما يقع فى الخارج من الاجزاء التى يجمعها رابطة توجب عدّها شيئا واحدا و فردا من الطبيعة، لا جعل كلّ قطعة من الكلام الوحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده، غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فى الزمان الاول بوجود جزء منه و وجوده فى الزمان الثانى بوجود جزء آخر منه. و الحاصل: أنّ المفروض كون كلّ قطعة جزء من الكلّ، لا جزئيا من الكلّيّ.

هذا، مع ما عرفت- فى الامر السابق- من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا آخر مغايرا للموجود الاول، كما فى السّواد الضعيف الباقى بعد ارتفاع القوىّ، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۰

ترجمه

۲- استصحاب در امور تدریجیّه غیر قارّه

اشاره

و امّا قسم دوّم، یعنی: امور تدریجی غیر ثابت، (که در زمان انجام می‌شوند و تعبیر به زمانیات می‌شوند) مثل حرف زدن، نوشتن، راه رفتن، جوشیدن آب از چشمه، جاری شدن خون از رحم.

ظاهرا در چیزهایی که ممکن است فرض شود که یک چیز دارای استمرار است، اجرای استصحاب در آن جایز است؛ نظیر چیزی که در مورد خود زمان گفته‌اند.

پس اگر فرض شود که مثلا، حرف زدن مجموع اجزایش یک چیز است، و شکّ در بقای آن بشود، به جهت شکّ در کمی اجزای آن فرد و بسیاری آن، استصحاب قدر مشترک که مردد میان اجزای اقلّ و اکثر است، جاری می‌شود.

(اشکال در استصحاب قدر مشترک و پاسخ آن)

و ادعای اینکه شکّ در بقای قدر مشترک (تکلم)، از پیدایش جزء آخر کلام ناشی می‌شود، و اصل عدم پیدایش جز آخر است، که مستلزم مرتفع شدن قدر مشترک (تکلم) می‌باشد و از قبیل کلّی نوع سوّم است که استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

پاسخ داده می‌شود به اینکه: ظاهرا استصحاب قدر مشترک از قبیل کلّی نوع اوّل است؛ زیرا در توجیه استصحاب، فرض بر این است که هر فرد از سخن گفتن، مجموع چیزی است که در خارج واقع می‌شود و از اجزایی که رابطی آنها را جمع می‌کند یک چیز و یک فرد از طبیعت شمرده می‌شود، نه اینکه هر قطعه از یک سخن، یک فرد قرار داده شود، تا بقای طبیعت به دگرگونی و بدل‌پذیری افراد آن باشد.

نهایت اینکه مقصود از بقاء در اینجا وجود آن مجموع در زمان اوّل با وجود یک فرد از آن است؛ و وجودش در زمان دیگر، با وجود جزء دیگر از آن است.

الحاصل: محصل بحث این است که فرض شده هر قطعه جزئی از کلّ است، نه جزئی از کلّی، علاوه بر اینکه در تنبیه قبلی گفته شد که در کلّی نوع سوّم، در چیزی که فرد لا- حقّ برفرض وجودش، موجود دیگری مغایر با وجود اوّل نباشد، استصحاب جاری می‌شود، چنانکه در سیاهی کم‌رنگ که بعد از ارتفاع سیاهی پررنگ مانده است، اجرای استصحاب در آن جایز است، و چیزی که ما در آن بحث می‌کنیم اگر از کلّی نوع سوّم باشد، از این قبیل است. پس بفهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۱

تشریح المسائل

* محور بحث در مقام دوّم چیست؟

استصحاب زمانیات است.

* زمانیات یعنی چه؟

یعنی امور تدریجیه‌ای که در بستر زمان بصورت تدریجی موجود می‌شوند، و تا جزء سابق منعدم نشود نوبت به جزء لا- حقّ نمی‌رسد، و لذا هیچ‌گاه تمامی اجزاء آنها در آن واحد مجتمع نمی‌شوند، مثل تکلم کتابت، جریان آب از چشمه و یا از شیر آب و یا سیلان خون از رحم و ... که تدریجا و شیئا فشیئا موجود می‌شوند.

* باتوجّه به مقدّمه فوق انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر در یکی از موارد مذکور مثلا تکلم تا زمان معینی یقین داشتیم، پس از آن شکّ کردیم، می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء تکلم را یا نه؟

* پاسخ به این سؤال چیست؟

۱- به حسب فلسفی و دقت عقلیّه خیر نمی‌توان در اینجا استصحاب جاری نمود: نه استصحاب خود این فرد مشکوک را، چرا که حالت سابقه ندارد تا ما بگوئیم: هذا التکلم کان کذا و الآن کذا و موجود است.

و نه استصحاب کلّی تکلم را، چونکه تکلم در ضمن فرد قبلی یقینا موجود بود، اکنون یقینا مرتفع شده است، از طرفی تکلم در ضمن فرد متأخر هم، از اوّل مشکوک الحدوث است در نتیجه ارکان استصحاب ناتمام است و جاری نمی‌شود.

و امّا به حسب دید عرف بله، مع المسامحه قابل جریان است، منتهی با یکی از دو توجیه فوق.

۲- امّا به حسب دید عرف مع المسامحهٔ قابل جریان است و لکن با یکی از دو توجیه ذیل:

۱- در مستصحب تصرّف کرده بگوئیم، گرچه به حسب دقت عقلی تکلم کلّی است و صدها و هزاران فرد در خارج دارد و لکن عرف میان این کلمات یک نوع وحدت اعتبار می‌کند و کلّ یک سخنرانی را فی المثل یک تکلم و یا یک واحد به حساب می‌آورد. که هریک از کلمات اجزاء این پیکر واحد هستند و لذا در عرف می‌گویند: سخنرانی فلانی یک سخنرانی خوب بود و یا منبر او منبر خوبی بود، چنانکه وجود تکلم راه به تحقّق همان جزء اوّل می‌دانند و بقاء آن را به عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۲

ارتفاع آخرین جزء آن و لذا می‌گویند: این تکلم و یا سخنرانی کماکان ادامه دارد.

حال: وقتی سخنرانی فلان آقا شروع می‌شود، اگر پس از مدتی ما شکّ کنیم که آیا منقطع شده است یا نه؟ در این‌گونه موارد شکّ در بقاء صدق می‌کند و جای جریان استصحاب است.

* پس غرض از (و دعوی؛ انّ الشکّ فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام ...) چیست؟

طرح یک اشکال است مبنی بر اینکه به عقید خود شما که اگر اصل موضوعی و حکمی داشتیم، قاعده این است که: اصل موضوعی را جاری کنیم، حساب اصل حکمی خودبه‌خود روشن می‌شود. به عبارت دیگر: اصل سببی بر اصل مسبّبی تقدم دارد.

حال: در ما نحن فیه که شکّ ما در بقاء و ارتفاع کلّی تکلم است، شکّ ما مسبّب است از شکّ در حدوث فرد دیگر از کلام و تکلم که کثیر الاجزاء باشد، و لذا نسبت به حدوث فرد دیگر اصالهٔ العدم جاری می‌کنیم، که در نتیجه حساب مسبّب و کلّی خودبه‌خود روشن می‌شود که: پس کلّی نیز مرتفع شده است و جائی برای استصحاب کلّی تکلم وجود ندارد. و لذا جریان این

استصحاب از قبیل استصحاب کلّی قسم سوّم است که شکّ ما در بقاء و ارتفاع کلّی انسان مسبّب است از شکّ در حدوث فرد دیگر مثلا به نام بکر.

آنگاه در حدوث این فرد اصل عدم جاری می‌شود که در نتیجه حساب کلّی خودبه‌خود روشن می‌شود. و لذا شیخ می‌فرماید این ادعا و اشکال دفع می‌شود به اینکه: استصحاب تکلم از قبیل استصحاب کلّی قسم اوّل است و نه از قبیل کلّی قسم سوّم. چرا؟ زیرا طبق توجیه اوّل فرض این است که: کلمه تکلم کلّی است مثل کلمه انسان که کلّی است و افراد و مصادیق این کلّی عبارتند از مجموعه اجزاء خارجیه‌ای که در یک جهت مشترک‌اند و به اعتبار همان جهت مشترک میانشان وحدت اعتبار شده است.

فی المثل: یک منبر یا یک سخنرانی کامل که دارای ده‌ها و صدها کلمه است، خود یک فرد از افراد کلّی تکلم است، مثل زید که دارای صدها و هزاران جزء مادی و معنوی است و خود فردی از افراد انسان بحساب می‌آید، نه اینکه هر قطعه‌ای از کلمات این سخنرانی یک فرد از کلّی باشد، تا شکّ ما در تبادل افراد باشد به اینکه کلّی قطعا در ضمن این فرد رفته و کلّی در ضمن فرد دیگر از اوّل مشکوک الحدوث است، پس از قبیل کلّی قسم سوّم است.

خیر تمام قطعات اجزاء یک کلّ بحساب می‌آیند و آن کلّ به نظر عرف یک امر واحد به حساب می‌آید که به وجود جزء اوّل موجود می‌شود و لذا بقیه اجزاء که می‌آیند، عرفا استمرار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۳

همان موجود اولی است.

پس شکّ ما در بقاء است و مجرای استصحاب عینا همان موجود اولی است.

همان‌طور که کلّی انسان در ضمن زید موجود شد و سپس ما در بقاء آن کلّی در ضمن همان زید شکّ کردیم و نه در حدوث امر جدید.

پس: ما نحن فیه از قبیل کلّی قسم اوّل است و نه قسم سوّم.

الحاصل: تفاوت در این است که: ما هر قطعه از کلام را جزء برای کلّ بحساب می‌آوریم و لکن مستشکل جزئی برای کلّی.

* پس غرض از (هذا مع ما عرفت، فی الأمر السابق، من جریان الاستصحاب ...) چیست؟

بیان دومین توجیه است مبنی بر اینکه: به فرض که استصحاب کلّی تکلم از قبیل استصحاب کلّی قسم سوّم باشد و لکن این‌گونه نیست که استصحاب در کلّی قسم سوّم بطور مطلق جاری نشود، بلکه چنان‌که قبلا- هم بیان کردیم ما قائل به تفصیلی شدیم که عبارت بود از اینکه:

۱- در احتمال معیت که وجود فرد دیگر به همراه فرد اوّل محتمل است استصحاب جاری می‌شود.

۲- در احتمال تأخر بلافصل، که شکّ داریم آیا پس از وجود فرد اوّل بلافاصله فرد دیگری جایگزین او شده است یا نه؟ استصحاب جاری نمی‌شود.

۳- در جائی که شکّ ما در مراتب باشد مثل: سیاهی شدید و ضعیف که عند العرف سیاهی ضعیف بقاء همان سیاهی سباق است و نه مغایر با آن، استصحاب جاری می‌شود.

* منظور؟

منظور اینکه استصحاب تکلم نیز از این قبیل است که کلّی تکلم در ضمن مرتبه‌ای که قلیل الاجزاء قطعا موجود و معدوم شده است و لکن شکّ داریم که آیا بطور کلّی معدوم شده یا در ضمن مرتبه دیگری که کثیر الاجزاء باشد، موجود است؟ اگر در ضمن این مرتبه باشد عرفا ادامه و بقاء همان موجود اوّل است.

پس: شکّ در بقاء است، و مجرای استصحاب می‌باشد.

نکته: تاکنون مکرر گفته آمد که معیار، وحدت عرفیه است، یعنی:

۱- هرکجا را که عرف امر واحد اعتبار نماید، شکّ ما در آنجا از قبیل شکّ در بقاء بود، و استصحاب جاری می‌شود.

۲- هرکجا را هم که عرف متعدّد اعتبار نماید، شکّ ما در آنجا از قبیل شکّ در حدوث مثل بوده و جای استصحاب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۴

متن

ثمّ إنّ الرابطة لعدّ المجموع أمرا واحدا موكولة إلى العرف، فانّ المشتغل بقراءة القرآن لداع، يعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمرا واحدا، فإذا شكّ في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشكّ في حدوث الصّارف أو لاجل الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي، فالاصل بقاؤه، اما لو تكلّم لداع أو لدواع ثمّ شكّ في بقائه على صفة التكلّم لداع آخر، فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقّن.

و كذا لو شكّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضيّة أم لا، فيمكن اجراء الاستصحاب؛ نظرا إلى أنّ الشك في اقتضاء طبيعتها لقذف الرحم الدم في أيّ مقدار من الزمان، فالاصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شكّ في اليأس، فرأت الدم، فإنّه قد يقال باستصحاب الحيض؛ نظرا الى كون الشكّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كلّ شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشكّ في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاء السبب الواحد، و إذا لوحظ كلّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا، فالاصل عدم الزائد على المتيقّن و عدم حدوث سببه.

و منشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعددة.

و الإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد، و عدمها في بعض، و التباس الأمر في ثالث. و اللّه الهادي إلى سواء السبيل، فتدبّر.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۵

ترجمه

سپس جناب شیخ (ره) می‌فرماید:

شناخت رابطی که موجب می‌شود مجموع اجزاء یک چیز شمرده شوند، به عرف واگذار شده است.

اشاره

پس کسی که روی انگیزه‌ای به خواندن قرآن در آن زمان باشد، از بابت شکّ که در پیدایش تغییر انگیزه شده است یا از بابت شکی که در مقدار استعداد و اقتضای آن انگیزه شده، اصل باقی بودن او است.

امّا اگر به انگیزه‌هایی سخن می گفت؛ سپس شکّ در باقی بودن او بر وصف سخن گفتن از جهت انگیزه دیگر باشد اصل عدم پیدایش انگیزه دیگر بر انگیزه مورد یقین می‌باشد.

همچنین اگر پس از قطع شدن خون حیض، شکّ در بازگشت آن نماید، آیا حکم به حیض بودن می‌شود یا نه؟ در اینجا اجرای استصحاب ممکن است، نظر به اینکه شکّ در اقتضای طبیعت رحم است برای ریزش خون در هر مقدار از زمان؛ و اصل قطع نشدن آن است. همچنین اگر زنی شکّ در یائسگی نماید، آنگاه خون ببیند، گفته می‌شود که استصحاب حیض می‌شود، نظر به اینکه شکّ در مقتضی شدن چیزی است که طبیعت، مقتضی آن است.

محصول دلیل جاری شدن استصحاب (در این‌گونه موارد) ملاحظه کردن شکّ در استمرار امر واحد و یا به تعبیر دیگر چیزی است که سبب واحد مقتضی آن است.

هرگاه هریک از اجزای این چیز، یک پدیده مستقل لحاظ شوند، اصل نبودن اضافه بر متیقّن و به وجود نیامدن سبب آن است.

و منشا اختلاف برخی از علماء در اجرای استصحب در این موارد، اختلاف دیدگاه آنان در ملاحظه آن امر مورد استمرار است که یک پدیده است یا نه پدیده‌های متعدّد است.

و امّا رأی منصفانه این است که: در برخی موارد یکی بودن و در برخی موارد یکی نبودن روشن است و در برخی موارد یکی بودن و متعدّد بودن مشتبه است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۶

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (ثمّ انّ الرابطهٔ الموجبهٔ لعدّ المجموع امرا واحدا موکولهٔ الی العرف ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: معیار در اعتبار وحدت و عدم آن، در عرف چیست؟ و لذا شیخ پاسخ می‌دهد به اینکه:

۱- در برخی جاها، وحدت و تعدّد داعی و غرض معیار و میزان وحدت و تعدّد است.

فی المثل: شما به انگیزه مجلس ختم، مثلاـ مشغول خواندن قرآن هستی، به مقداری از قرآن قرائت می‌کنی که عرفا یک قرائت بحساب می‌آید.

حال اگر شکّ در بقاء این قرائت بکنید، چه از جهت شکّ در مقتضی بدین معنا که آیا قرائت من بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟ و چه پس از احراز مقتضی از جهت رافع شکّ بکنید، عرفا شکّ در بقاء صدق می‌کند و مجرای استصحاب است.

امّا اگر به دو یا چند داعی و انگیزه قرائت قرآن بکنید، و یقین داشته باشید به وجود و تحقّق برخی از آن قرائت‌ها و لکن در تحقّق بقیه قرائتها به دواعی و انگیزه‌های دیگر شکّ داشته باشید، باید قدر متیقّن را بگیرید و در ما زاد مشکوک اصل عدم جاری کنید. و لذا دیگر نوبت به استصحاب بقاء قرائت سابقه نمی‌رسد، چرا که شکّ شما در بقاء ما کان نیست، بلکه شکّ در حدوث مثل است.

۲- در برخی امور هم، وحدت و تعدّد موضوع، معیار و میزان است. فی المثل: شما قلم در دست گرفته‌ای و حول موضوعی اجتماعی مقاله‌ای می‌نویسی، اگرچه این مقاله از بخشها و قسمتهای مختلفی تشکیل شده و لکن همه نوشته‌هائی که در رابطه با این موضوع نوشته‌اید، عرفا واحد بوده و یک مقاله بحساب می‌آید.

حال اگر در رابطه با ادامه کتاب حول همین موضوع شکّ کنید، شکتان در بقاء است و جای استصحاب.

امّا اگرچند موضوع اجتماعی را در نظر گرفته و مقاله یا مقالاتی بنویسید سپس احتمال داده یا شکّ کنید که آیا در ارتباط با فلان موضوع جدید هم شروع به نوشتن مقاله کرده‌ام یا نه؟

نمی‌توانید استصحاب بقاء کتابت جاری کنید. چرا؟ چون شکّ شما، شکّ در بقاء ما کان نیست،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۷

بلکه شکّ در حدوث مثل است و لو به نظر عرفی.

۳- در برخی از امور نیز، وحدت و تعدّد سبب و منشا است، و لذا:

- حوادثی که از یک سبب ناشی می‌شوند، عرفا میانشان وحدت اعتبار می‌شود و عند الشک، در آنها استصحاب جاری می‌شود،

چرا که شکّ، شکّ در بقاء است.

- و حوادثی که دارای سببهای مختلفه هستند، هر حادثه‌ای که سببش حادث شود، مسبّب هم موجود می گردد.

حال اگر فلان حادثه مماثل با این مسبّب موجود، مشکوک الحدوث شد، جای جریان استصحاب بقاء نیست. چرا؟ زیرا هر مسبّبی دارای حکمی است که ربطی به حکم مسبّب دیگر ندارد.

* غرض از (و کذا لو شکّ بعد انقطاع دم الحیض ...) چیست؟

ذکر اولین مثال در امری است که وحدت سبب معیار است، فی المثل:

۱- زنی ۵ روز خون دیده است و برای او قطع حاصل شده است که حیض است.

۲- در روز ششم و هفتم تا دهم نیز رؤیت خون نمود و سپس خون قطع شد.

اکنون شکّ دارد که آیا در روز ششم تا دهم، خون، خون حیض بود یا نه؟ استصحاب می کند بقاء حیضیت را. چرا؟ زیرا این خون دیدن‌ها اگرچه متعددند و در هرروزی حادثه‌ای جدید است، و لکن سبب همه این حوادث یکی است و آن اقتضای طبیعت زن است که هر ماه حد اکثر تا ده روز خون حیض ببیند.

پس از آنجا که سبب همه این‌ها واحد است، عرفا واحد بحساب می‌آیند، شکّ ما هم شکّ در بقاء است و مجرای استصحاب می‌باشد.

و یا فی المثل: زنی بطور قطع تا ۵ روز حائض بود و لکن روز ششم و هفتم جریان خون قطع شد، مجددا در روزهای هشتم، نهم و دهم خون دید. حال شکّ می کند که خون در این روزهای اخیر خون حیض بوده و یا اینکه نه، استصحاب است؟ باید استصحاب کند بقاء حیضیت را. چرا؟

زیرا شکّ ایشان مسبّب است از شکّ در اقتضای طبیعت زن که تا ۵ روز است و یا تا ۱۰ روز و حیث اینکه اگر تا ده روز هم باشد، مسبّب از سبب واحد است.

و لذا عرفا امر واحد به حساب می‌آید و جای استصحاب است، البته نه به نظر شیخ بلکه به نظر کسانی که استصحاب را در شکّ در مقتضی جاری می‌دانند.

* مراد از (و کذا لو شکّ فی الیأس، فرأت الدّم ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۸

ذکر مثال دیگری است برای وحدت سبب، فی المثل: زنی خونی دیده است و لکن شکّ دارد که این خون، خون حیض است یا نه؟ چرا؟ چون شکّ دارد که یائسه شده است یا نه؟ وظیفه‌اش چیست؟ برخی گفته‌اند، باید استصحاب حیضیت جاری کند. چرا؟ چون حیضیت سبب واحد دارد و آن اقتضای طبیعت زن است که هر ماه تا مدت معینی که در غیر قریشیه تا ۵۰ سال و در قریشیه تا ۶۰ سال است، به مدت ۵ تا ۱۰ روز خون ببیند. و لذا شکّ این زن شکّ در بقاء است و شکّ در بقاء مجرای استصحاب است، گرچه اعتبار وحدت در این مثال دشوار است. علی‌ایّ‌حال:

۱- معیار کلّی در این گونه موارد: ملاحظة کون الشکّ فی استمرار الأمر الواحد است.

۲- سرچشمه اختلاف در این گونه موارد که آیا استصحاب جاری می‌شود، در این است که آیا این گونه حوادث متعدده را می توان به یک امر واحد ارجاع داد یا نه؟ به نظر شیخ:

۱- در برخی موارد وحدت عرفیه محرز است مثل همان قرائت برای انگیزه معین و لذا در اینجا به هنگام شکّ در بقاء، استصحاب جاری می‌شود.

۲- در برخی امور نیز تعدّد محرز است مثل قرائتهای متعدّد در مجالس متعدّد به دواعی و انگیزه‌های مختلفه.

۳- در برخی از جاها هم امر بر انسان مشتبه می‌شود، مثل مثال سوّم از سببهای واحد که منشا شکّ در حیضیت، شکّ در یائسه شدن بود.

در این‌گونه موارد که امر مشتبه است، جای استصحاب بقاء نمی‌باشد و لذا رجوع می‌شود به اصول عدمیّه دیگر چه سببی باشند و چه مسبّبی یا غیر سببی و مسبّبی.

* نظر امام خمینی (ره) در استصحاب امور زمانی چیست؟

ایشان امور زمانی غیر از حرکت را که در حال گذر هستند و پایان‌پذیرند، به سه قسمت تقسیم کرده‌اند:

۱- چیزهائی که عرف دگرگونی و پایان‌پذیری آنها را نمی‌بینند، بلکه به نظر آنان مثل بقیه ثابت‌ها هستند.

مثل شعله چراغ که عرف آن را از اوّل شب تا آخر شب باقی می‌بیند، بدون اینکه دگرگونی و یا تغییری در آن ببیند، با آنکه واقعیّت، مخالف نظر عرف است، و مثل شعاع خورشید که بر روی دیوار می‌افتد و عرف آن را ثابت و بدون تغییر می‌بیند.

۲- چیز و (یا چیزهائی) که عرف دگرگونی و تغییر آن را می‌بیند. و لکن نحوه باقی بودن آن، مثل باقی بودن خود زمان و حرکت، از چیزهائی است که عقلا و عرفا یکی است اگرچه واحد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۹

باقی بودن آن به خود دگرگونی و پایان‌پذیری آن است، مثل صدای ممتد، مثل رعد و امثال آن.

۳- چیزی که وحدت و بقای آن به گونه‌ای اعتباری است، مثل چیزی که شیخ انصاری نسبت به زمان و امور زمانی به صورت مطلق فرض کرده است.

شاید در این قسم، چنین اعتباری مورد نیاز بوده است، و این قسم مثل سخن گفتن، کوبیدن نبض و ساعت است.

حضرت امام (ره) سپس می‌فرماید: بلااشکال، استصحاب در قسم اوّل جاری می‌شود، فرقی هم نمی‌کند که در زمان و حرکت جاری بشود یا نشود.

و امّا قسم دوم وضعیتش، وضعیت خود زمان و حرکت است، که گفته شد در زمان و حرکت استصحاب جاری می‌شود، بدون اینکه نیاز به شرط و اعتباری که جناب شیخ آن را اعتبار کرد باشد.

و امّا وضعیت قسم سوّم، از وضعیت زمان و حرکت بدتر است نظر درست‌تر در این قسم نیز جاری شد استصحاب است. چرا؟ زیرا به نظر عرف، بقاء در این قسم نیز صدق می‌کند و دست کشیدن از آن، شکستن یقین با شکّ است.

و لذا جاری شدن استصحاب در این قسم از چیزهایی است که شبهه‌ای در آن نیست و لکن ظاهر این است که: از قبیل قسم دوم از کلّی نوع سوّم است، و نه اوّل و سوّم از نوع سوّم که جناب شیخ پنداشته است.

بدیهی است که عرف هر کلمه و جمله‌ای که در یک سخنرانی یا در یک مجلس اخلاق می‌بیند از سپاس خداوند، ذکر (لا اله الا اللّه)، شعر، نثر و چیزهای دیگر، هریک را وجودی می‌داند غیر از وجود دیگری که به آن ملحق می‌شود، و وحدت میان آنها، حتی در نظر عرف، اعتباری است که با اشتغال به اوّل آن، تسامحا یک موجود اعتباری دیده می‌شود، نه از روی حقیقت؛ و لذا شکستن یقین به سبب شکّ نسبت به مجموع، جز با تسامح و تأویل صدق نمی‌کند، و حال آنکه موضوعات احکام از عرف گرفته می‌شوند، و لکن نه به صورت تسامح، بلکه از روی حقیقت و دقت عرفی، اگرچه به نحو دقت عقلی باشد.

بنابراین: صدق نشکستن یقین با شکّ، جز نسبت به ماهیّت کلام و سخنرانی نیست، مثل صدق بقاء نسبت به نوع انسان و نشکستن یقین با شکّ در آن. حضرت امام (ره) سپس می‌فرماید:

لازم به ذکر است که اختلاف دواعی و انگیزه‌ها غالبا موجب مختلف شدن شخصیت کلام نمی‌شود، چرا که گوینده‌ای که مشغول سخن گفتن است، مثل سخنران و واعظ، انگیزه‌های

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۰

متعدّد و مختلف در سخنرانی‌اش وجود دارد، با اینکه تا زمانی که به سخنرانی مشغول است، وحدت کلام او از نظر عرف ملحوظ است.

وجود وحدت کلام و عدم آن، به وحدت انگیزه و عدم وحدت آن بستگی ندارد، چه به لحاظ جامع بودن و چه به لحاظ مانع بودن، چنانکه با تأمل در موارد آن روشن می‌شود.[۳۰۸]

* شیخ انصاری معتقد است که امور زمانی از قبیل قسم اوّل از استصحاب کلّی می‌باشند و حاصل کلام ایشان در توجیه این مدّعی این است که: قطعه‌های سخن اگرچه متعدّد است ولی نسبت آن قطعه به اصل سخن، نسبت کلّی به مصداقش نمی‌باشد، بلکه نسبت جزء به کلّ است که با اولین اجزای آن به وجود می‌آید و تا به وجود آمدن آخرین اجزائش باقی می‌ماند.

شیخ سپس فرمودند: برفرض که از قسم اوّل نباشد، از قبیل قسم سوّم از نوع سوّم از اقسام استصحاب کلّی است مثل سیاهی کم‌رنگ و پررنگ و امثال این‌ها، از چیزهایی که فرد ملحق شوند، برفرض وجود یافتنش، موجود دیگری مغایر با موجود اوّل به حساب نمی‌آید.

سپس شیخ افزودند که: معیار در وحدت و کثرت این امور، وحدت و کثرت انگیزه برای این امور است. اگر برای گوینده یک انگیزه باشد، بدون اشکال مجموع سخنان او یک چیز شمرده می‌شود و بقاء در آن صدق می‌کند؛ در صورت شکّ در بقاء، استصحاب می‌شود؛ فرقی نمی‌کند که شکّ در پیدایش منصرف‌کننده باشد یا از جهت شکّ در مقدار اقتضای داعی و انگیزه باشد. و اگر برای انگیزه یا انگیزه‌هایی سخن می‌گوید، سپس شکّ در بقای گوینده بر وصف گویندگی به وجود آید، اصل عدم پیدایش انگیزه‌ای اضافه بر انگیزه مورد یقین می‌باشد. بفرمائید نظر حضرت امام خمینی در رابطه با این عقیده چیست؟

امام خمینی (ره) می‌فرماید: آنچه را که شیخ انصاری افاده کرده‌اند از چیزهایی است که عرف برآن مساعدت نمی‌کند. چرا؟ زیرا هرگاه مثلا سخنران به انگیزه‌ای سخنرانی می‌کند و مشغول به ستایش می‌شود، سپس شکّ در بقای او بر اشتغال به ستایش بشود که آیا ستایش ادامه دارد یا در وعظ و نصیحت مشغول شده، متیقّن پیشین غیر از مشکوك لا حقّ است.

پس از قسم اوّل از استصحاب کلّی نیست. چرا؟ زیرا در کلّی نوع اوّل، شکّ در بقای چیزی که در سابق موجود بوده، به خود همان وجود در زمان لا حقّ شرط است؛ و حال آنکه مورد فرض چنین نیست. چرا؟ زیرا که علم وجود دارد که در زمان لا حقّ به ستایش مورد یقین پیشین اشتغال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۱

ندارد. همچنین است کوبیدن نبض، چرا که آنچه از زدن نبض در زمان خردسالی وجود دارد، غیر از زدن نبضی است که در پیری وجود دارد، و مجموع زدن نبض در روزگار زنده بودن نیست؛ و مثل صدای ممتدی که از دمیدن حاصل می‌شود، در اینکه یک هویت است؛ زیرا کثرت‌ها در زدن‌های نبض عرفا مورد ملاحظه است، درحالی‌که مقصود از مسامحه در بقای موضوع، مسامحه در محیط عرف و نزد آنان نیست، بلکه مراد مسامحه در نزد عقل است.

سپس حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: در آنچه شیخ انصاری گفته‌اند، که مجموع آنچه از اجزاء در خارج واقع می‌شود، در زمان اوّل با وجود جزء اوّل از آن مجموع ایجاد می‌شود، و وجود آن در زمان لا حقّ با وجود جزء دیگر آن مجموع است، اشکالی وجود دارد که آن اشکال را دانستی، چرا؟ زیرا آنچه در زمان اوّل واقع می‌شود، جزء از مجموع است، نه مجموعه؛ بخاطر اینکه زدن نبض در زمان کودکی غیر از زدن آن در زمان پیری است. از این سخن آشکار می‌شود که دلیلی برای قرار دادن این استصحاب از قبیل قسم اوّل از استصحاب کلّی و همچنین قسم دوّم از آن وجود ندارد.

و امّا بدون شکّ از قسم سوّم از کلّی نوع سوّم هم نیست، چرا که سخن گفتن و زدن نبض، از قبیل دگرگونی و تبادر حالت‌ها

نیست؛ چنانکه سیاهی پررنگ به کم‌رنگ و امثال آن تبدیل می‌شود، بلکه از قبیل قسم دوّم از کلّی نوع سوّم است. و امّا آنچه جناب شیخ انصاری افاده کرده‌اند، که مناط و ملاک در وحدت کلام و کثرت آن، وحدت و کثرت انگیزه است و آن‌ها در مدار آن دور می‌زنند، اشکالش این است که: وحدت هر چیزی به خودش است، نه به دیگری. یعنی ممکن است سخنران انگیزه‌های متعددی داشته باشد، با اینکه مجموع سخنان او یک خط به حساب می‌آید.

برفرض قبول وحدت مجموع سخنان کلام او، مانعی از استصحاب آن با احتمال وجود انگیزه دیگر نیست.

اختلاف انگیزه‌ها و بدل‌پذیری آن، مثل بدل گردیدن پایه‌های سقف به پایه‌های دیگر است، که با تبدیل ارکان و پایه‌ها، آن وحدت سقف محفوظ است، انگیزه‌ها نسبت به سخن گفتن هم چنین است.

تمام این سخنان در مورد امور زمانی در حال گذر می‌باشد.[۳۰۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۲

متن

و أمّا القسم الثالث- و هو ما كان مقيّدا بالزمان- فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. و وجهه: أن الشيء المقيّد بزمان خاصّ لا يعقل فيه البقاء؛ لانّ البقاء:

وجود الموجود الاوّل فى الآن الثانى، و قد تقدّم الاستشكال فى جريان الاستصحاب فى الاحكام التكليفيّة؛ لكون متعلقاتها هى الافعال المتشخّصة بالمشخّصات التى لها دخل وجودا و عدما فى تعلّق الحكم، و من جملتها الزمان.

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين:[۳۱۰] من تخيّل جريان استصحاب عدم الامر الوجودىّ المتيقّن سابقا، و معارضته مع استصحاب وجوده؛ بزعم انّ المتيقن وجود ذلك الامر فى القطعة الاولى من الزمان، و الاصل بقاءه- عند الشک- على العدم الازلىّ الذى لم يعلم انقلابه إلى الوجود الا فى القطعة السابقة من الزمان. قال فى تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين:

إنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنّه واجب إلى الزوال، و لم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال، و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلک العدم قبل يوم الجمعة، و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع الشک، فهنا شکّ و يقينان، و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتّصل بالشکّ، و هو اليقين بالجلوس.

قلنا: انّ الشکّ فى تكليف ما بعد الزّوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع، فشکّ فى يوم الخميس- مثلا، حال ورود الأمر- فى أنّ الجلوس غدا هل هو المكلّف به بعد الزوال أيضا أم لا؟ و اليقين المتصل، به هو عدم التكليف، فيستصحب و يستمرّ ذلک إلى وقت الزوال، انتهى.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۳

ترجمه

۳- استصحاب امور مقیده به زمان

اشاره

و امّا قسم سوّم (استصحاب) اموری که زمان قید آنها شده است (مثل روزه رمضان، نماز روزانه) پس قطع به عدم جریان استصحاب در اموری که مقیّد به زمان‌اند شایسته است. چرا؟ زیرا چیزی که مقیّد به زمان خاص است، باقی بودن در آن معقول نیست، چرا که

بقاء عبارتست از وجود موجود اوّل در زمان ثانی.

وجود اوّل بـا قیـد در زمان اوّل بودن، مورد تکلیف بوده است، و با تغییر زمان موجود اوّل وجود بقاء نـدارد تا استصـحاب شود. قبلا هم اشـکال (برخی از حضـرات) در جریـان استصـحاب در احکـام تکلیفیه (یعنی احکـام خمسه) مورد بحث واقع شـد، بخـاطر اینکه متعلقات این احکام، افعال متشـخصه با مشـخصاتی است که یا وجودا در تعلّق حکم به این متعلقات مـدخلیّت دارند (مثل وجود تغیّر که مدخلیّت دارد در نجاست ماء ...) و یا عدما مدخلیّت دارد (مثل فقدان الماء ...) و از جمله این امور زمان است.

(سخن فاضل نراقی در معارضه استصحابین)

و روشن می‌شود از آنچه ما گفتیم فساد تخیل و گمان برخی از معاصـرین. یعنی مرحوم فاضل نراقی مبنی بر اینکه: استصـحاب عـدم چیزی که سابقا وجودش مورد یقین بوده، جاری می‌شود و با استصـحاب وجود آن چیز معارض خواهـد بود، به این گمان که: آنچه مورد یقین بوده وجود آن چیز در قطعه اولی از زمان است، و در هنگام شکّ، اصل، بقای آن چیز است بر عـدم ازلی‌ای که تحول و انقلاب آن به وجود، معلوم نشده است، مگر در قطع پیشین از زمان (یعنی یوم الجمعهٔ).

سپس: در توجیه تعارض این دو استصـحاب می‌گوید: هرگاه بداند که شارع دسـتور به نشستن روز جمعه داده است، و بداند که آن نشـست تا ظهر واجب است و وجوب آن در بعـد از ظهر معلوم نباشد، می‌گوئیم: نبودن تکلیف به نشسـتن پیش از روز جمعه، و روز جمعه تا ظهر و بعد از ظهر، قبل از ورود دستور شارع معلوم بوده است؛ بقای آن عدم، پیش از روز جمعه معلوم است، و ارتفاع عدم و وجود تکلیف به نشستن در روز جمعه قبل از ظهر معلوم است؛ بعد از ظهر جمعه موضوع شکّ قرار گرفته است.

و لذا در اینجا شکّ و دو یقین وجود دارد؛ و ابقای حکم یکی از یقین‌ها از ابقای حکم یقین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۴

دیگر اولی نیست.

جناب نراقی در ادامه می‌گویـد: اگر بگوئی: حکم به بقای یقین متصل به شکّ، که همان یقین به نشسـتن است، می‌شود؟ می‌گوئیم: شکّ در تکلیف بعد از ظهر جمعه قبل از آمدن روز جمعه، به هنگام ملاحظه دسـتور شارع وجود داشت. مثلا در روز پنج‌شنبه زمان وارد شدن دستور، شکّ کرد که آیا نشستن فردا، بعد از ظهر هم مورد تکلیف است یا نه؟

یقینی که متصل به شکّ است، همان نبودن تکلیف است؛ پس آن یقین استصحاب می‌شود و تا ظهر جمعه استمرار می‌یابد.[۳۱۱]

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مراد از مقیدات به زمان چیست؟

اموری است که ذاتا از امور قارّه و مستقره هستند و لکن مقیّد شده‌اند به یک امر قاری از قبیل زمان و زمانیات.

* ولی جناب شیخ در خصوص امور مقیّد به زمان بحث کرده است؟

بله، و لکن مقیّـد به زمانیـات نیز، حسـاب همـان امـور مقیّـد به زمـان را دارنـد فی المثـل فرض کنیـد که: مـولی فرمـود که: صم یوم الخمیس، که وجوب روزه را مقیّد کرده به یک زمان معین یعنی روز پنج‌شنبه.

حال: روز جمعه فرا رسیده و ما شکّ داریم که آیا وجوب باقی است یا نه؟ آیا می‌توانیم بقاء وجوب روزه را استصحاب کنیم یا نه؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور، مقدمهٔ صور مسئله را مورد بررسی قرار دهید تا محل نزاع روشن شود؟

بلاشکّ تمام افعالی که از ما صادر می‌شود در یک زمان خاص و یک محل مخصوصی انجام می‌پذیرد، و لکن زمان نسبت به بیشتر

افعال ما صرفا ظرفيت دارد. به عبارت ديگر:

۱- هيچ‌گونه خصوصيتى در زمان يک فعل وجود ندارد و لكن از باب اينكه فعل ما ناگزير از

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۶۵

انجام در زمان است، زمان در فعل ما مى‌آيد، سپس فعل ما در هر زمانى كه انجام بگيرد كفايت مى‌كند، و لذا از محل بحث ما خارج است.

۲- زمان نسبت به برخى از افعال خاص ما قيديت دارد، بدين معنا كه اصل العمل و طبيعت مطلوب نيست، بلكه عمل در فلان زمان خاص مطلوب است، مثل نمازهاى يوميّه، حج، روزه ماه مبارك رمضان.

انما الكلام در همين قسم است كه خود داراى دو صورت است:

۱- گاهى تقيد به زمان در لسان دليل وجود ندارد و از ظاهر خطاب استفاده نمى‌شود.

به تعبير ديگر امورى وجود دارد كه در لسان دليل و يا به تعبير ديگر خطاب شارع به زمان خاصى مقيّد نشده‌اند، مثل اداء دين، يا جواب سلام و ...

لكن اين تقيد از خارج و به حكم عقل از باب قدر متيقّن فهميده مى‌شود. فى المثل در باب شفعه مى‌گويد: اگر يكى از دو شريک حصّه مشاعه خودش را فروخت، شريک ديگر شرعا حقّ دارد كه اخذ به شفعه نموده و حصّه فروخته‌شده را به ملک خويش درآورد. منتهى در اينجا اين سؤال پيش مى‌آيد كه اين حقّ شفعه:

- آيا فوريّت دارد و شريک به مجرد اطلاع بايد در اولين فرصت ممكن اعمال حقّ نمايد و الّا اگر تأخير بيندازد حقّ او ساقط مى‌شود؟

- و يا متراخى بوده و شريک پس از علم و آگاهى مى‌تواند با تأخير اعمال حقّ كند؟

مشهور علما از باب قدر متيقّن معتقد به فوريّت بوده و مى‌گويند نسبت به ما زاد مشكوك بايد اصل برائت جارى نمود. و لذا از محل بحث خارج است.

۲- و گاهى تقيد به زمان در خود لسان دليل آمده و از ظاهر خطاب استفاده مى‌شود كه اين تقييد خود بر دو گونه است:

۱- گاهى مطلوب مقيّد شده است به يک زمان مبهم و مجملى، مثل اينكه مولى بفرمايد:

افعل كذا الى زمان.

در اينجا باز نظر مشهور بر اين است كه بايد به قدر متيقّن اكتفا نمود و در ما زاد مشكوك اصل برائت جارى نمود. و لذا اين مورد هم از محل بحث خارج است.

۲- و گاهى هم مطلوب مقيّد شده به زمان معلوم و معينى كه خود اين تقييد به زمان معلوم و مشخص نيز خود بر دو قسم است:

۱- گاهى خطاب، غائيه است، يعنى تقييد به زمان بصورت غايت ذكر شده است فى المثل

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۶۶

فرموده: أتموا الصيام الى الليل و يا فرموده: كلوا و اشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط ...

حال از آنجا كه جمله غائيه داراى مفهوم است، يعنى به مدلول التزامى‌اش دلالت مى‌كند بر اينكه آن حكم در خود اين غايت و در ما بعد اين غايت وجود ندارد و لذا شكى براى ما باقى نمى‌ماند تا كه نيازى به استصحاب باشد. بخاطر اينكه مدلول التزامى كلام يک دليل اجتماعى است و الاصل دليل حيث لا دليل.

و لذا اين مورد هم از محل بحث ما خارج است.

۲- و لكن گاهى تقييد به زمان خاص، صرفا بصورت يک وصف و يا قيد آورده مى‌شود، بدين معنا كه خطاب يک جمله وصفيه

است مثل: صوم الخمس واجب. در اینجا صوم الخمیس واجب دلالت ندارد بر اینکه پس صوم الجمعهٔ لا واجب.

به عبارت دیگر: جمله وصفیه در اینجا مفهوم ندارد، چرا که اثبات شيء نفی ما عدا نمی‌کند.

پس: احتمال وجوب صوم در جمعه نیز قرار داده می‌شود.

* انما الکلام در چیست؟

در همین مطلب اخیر است که آیا در جائی که تقیید مطلب به یک زمان خاص مثلا یوم الخمیس آن‌هم به وصف قیدیّت آورده می‌شود. اگر ما نسبت به وجوب صوم در روز جمعه شکّ کنیم می‌توانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟

این مطلب همان محل بحثی است که ما بدنبال پاسخ آن هستیم.

* باتوجّه به روشن شدن محل بحث مراد از (فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه ...) چیست؟

این است که: در مقیدات به زمان استصحاب مطلقا جاری نمی‌شود. نه به دقت عقلیّه و نه به حسب مسامحات عرفیه:

۱- و امّا به دقت عقلیّه، بخاطر اینکه عقل حساب موضوع دارای قید را از موضوع فاقد قید جدا کرده و هریک را غیر از دیگری می‌داند. و لذا هیچ‌گاه شکّ در بقاء همان موجود قبلی برایش پیدا نمی‌شود، بلکه شکّ او دائما در حدوث موجود جدید است، که چنین جائی هم جای استصحاب نیست.

۲- و امّا به حسب مسامحه عرفی هم بخاطر اینکه صم یوم الخمیس با صوم یوم الجمعهٔ فرق دارد، هریک عملی مستقل و برای خود دارای حکمی مستقل است، و عرف هم آنها را متغایران می‌بیند، نه اینکه صوم یوم الجمعهٔ را ادامه صوم یوم الخمیس بداند. پس به لحاظ عرف هم شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۷

در اینجا شکّ در بقاء نیست، بلکه شکّ در حدوث مثل است.

الحاصل: وقتی عملی مقیّد به زمان خاصی باشد، اگر قیدش که ظرف زمانی آن باشد مرتفع شود مقیّد هم که مظروف آن ظرف است از بین می‌رود و لذا در زمان بعد از زمان قبل شکّ ما، شکّ ما شکّ در بقاء آن مقیّد قبلی نیست.

* غرض از (و قدت تقدّم الاستشکال فی جریان الاستصحاب فی لاحکام التکلیفیهٔ) چیست؟

اشاره به هفتمین قول از اقوالی است که در بیان استصحاب گذشت و آن قول فاضل تونی است که میان احکام تکلیفیه از قبیل وجوب و حرمت و ... و بین احکام وضعیّه به معنای خاصی که مراد خودش بود قائل به تفصیل گردید و فرمود: استصحاب در احکام وضعیّه جاری می‌شود و لکن در احکام تکلیفیه جاری نمی‌شود. الغرض، در بخش ادلّه اقوال دلائلی برای این تفصیل آورده شد که یکی از آن ادلّه این بود که:

در حکم شرعی تکلیفی هیچ‌گاه شکّ در بقاء پیدا نمی‌شود تا نوبت به استصحاب برسد. چرا؟

بخاطر اینکه شارع مقدس در مقام جعل و تشریع حکم وجوبی و یا تحریمی و یا ... همیشه موضوع و متعلّق حکم خودش را با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه‌ای که در غرض مولی و در تأمین مصلحت حکم دخالت دارند، در نظر می‌گیرد و پس از آن حکم می‌کند و در این مقام به حسب واقع و نفس الأمر اهمالی نمی‌ورزد.

فی المثل در وجوب نماز:

۱- قیود وجودیّه‌ای مثل طهارت، استقبال و ... نقش دارند.

۲- چنانکه قیود عدمیّه‌ای مثل عدم الحدث و عدم الکلام الخارجی و عدم القهقههٔ و فعل کثیر و ... دخالت دارند.

پس شارع باتوجّه به تمام این قیود حکم می‌کند و تا زمانی که موضوع با تمام این قیود موجود است، حکم نیز موجود است، و لذا شکّ نداریم تا اینکه نوبت به استصحاب برسد.

امّا اگر متعلّق حکم با همه قیود و یا برخی از قیودش از بین برود، قطعا حکم هم می‌رود و لذا شکی در بقاء آن نداریم تا نیازی به استصحاب داشته باشیم.

* منظور؟

منظور اینکه یکی از قیود زمان است در واجبات موقته، و لذا مادامی که این زمان خاص باشد، حکم نیز موجود است و با انتفای آن، حکم هم منتفی می‌شود. و لذا شکّ در بقاء نداریم تا که نیازی به استصحاب داشته باشیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۸

* غرض جناب شیخ از تکرار این مطلب چه بود؟

تأییدی بر مطلب خودش بود مبنی بر اینکه: اگر حکمی مقیّد به زمانی شد با رفتن قید زمان حکم هم می‌رود و جائی برای استصحاب نیست.

* شبهه مولی احمد نراقی (ره) در تعارض استصحاب وجودی با عدم با گذشت زمان چیست؟

جناب نراقی می‌فرماید بطور کلّی در باب استصحاب، مستصحب ما:

۱- گاهی امری از امور شرعیّه است مثل وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ...

۲- گاهی هم امری از امور خارجیه و یا به تعبیر دیگر از موضوعات احکام است مثل: عدالت زید و ..

آنجا مستصحب ما امری از امور شرعیّه است یعنی قسمت اوّل:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب از زمان لا حقّ، از قبیل شکّ در مقتضی است یعنی اصل اقتضاء و استعداد مستصحب برای بقاء مورد شکّ است.

۲- و گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب از زمان لا حقّ، از قبیل شکّ در رافع است با همه اقسام پنج‌گانه‌اش پس از احراز مقتضی.

الحاصل: مجموعا سه صورت در رابطه با مستصحب در اینجا وجود دارد:

* صورت اوّل چیست با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

این است که مستصحب از امور شرعیّه باشد، شکّ ما هم از قبیل شکّ در مقتضی باشد جناب نراقی مدّعی است که در اینجا دو استصحاب جاری می‌شود که در نتیجه با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند و لذا رجوع می‌شود به اصل سوّم.

الف: برای مثال: مولی به عبدش می‌گوید: بنشین در این مکان تا زوال و یا پایان روز جمعه در اینجا سه حالت متصوّر است:

۱- یکی اینکه بگوئیم ما از ازل و از قبل از این امر مولی یقین داشتیم به عدم وجوب جلوس که همان یقین عدم ازلی باشد.

۲- یکی اینکه بگوئیم: ما یقین داشتیم به وجوب جلوس از صبح جمعه تا ظهر جمعه که یقین به یک امر وجودی است.

۳- یکی اینکه بگوئیم: شکّ ما در بقاء این وجوب و ارتفاع آن است نسبت به ما بعد زوال.

* انما الکلام در کجاست؟

در همین مورد اخیر است که جناب نراقی می‌فرماید در چنین موردی دو استصحاب جاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۹

می‌شود:

۱- یکی استصحاب عدم ازلی بدین معنا که از ازل جلوس واجب نبوده است و لکن در یک مقطعی از صبح تا ظهر واجب شد، ولی باز هم ما دوباره شکّ می‌کنیم که آیا آن عدم ازلی باقی است یا نه؟ در نتیجه استصحاب می‌کنیم عدم را.

۲- یکی هم استصحاب بقاء وجوب جلوس است یعنی وجوب جلوس از صبح تا به ظهر بوده است و لکن اکنون شکّ ما در بقاء این وجوب است، و لذا استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب جلوس را.

در نتیجه: این دو اصل تعارضا و تساقطا، که نوبت به اصل سوّم یعنی اصالهٔ البراءهٔ می‌رسد، نسبت به ما بعد زوال.

* اگر جناب نراقی اشکال شود که ما حکم یقین متصل به شکّ را که همین یقین به امر وجودی باشد استصحاب می‌کنیم چرا که رجحان دارد و لذا نوبت به حکم یقین به امر عدمی که از شکّ منقطع شده است نمی‌رسد تا اینکه تعارض و تساقط پیش آید چه جواب می‌دهد؟

می‌گوید: هر دو یقین متصل به شکّ هستند، چرا که در همان روز پنج‌شنبه مثلا که زمان صدور امر به جلوس در روز جمعه تا ظهر باشد:

۱- همان زمان یقین به عدم وجوب جلوس از ازل دارد، و همان زمان هم یقین به وجوب جلوس در جمعه تا ظهر دارد.

۲- همان زمان هم، شکّ در بقاء جلوس یا ارتفاع آن نسبت به ما بعد از زوال دارد.

پس: شکّ به هر دو یقین متصل است.

بله، اگرچه متیقّن اوّل از مشکوک فاصله دارد و متیقّن دم به مشکوک متصل است و لکن خود وصف یقین اوّل و دوّم، هر دو متصل به شکّ‌اند، و لذا: اجراء حکم هریک از دو یقین نسبت به حال شکّ ممکن است، چرا که هیچ‌یک نسبت به دیگری رجحان ندارد و لذا هر دو اصل جاری می‌شود.

در نتیجه: قانون متعارضین متکافئین جاری می‌شود که همان تعارض و تساقط است و لذا نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

ب: و یا فی المثل:

۱- شارع مقدس به امام امر کرده که: صم یوم الخمیس

۲- تا ظهر روزه گرفتیم و لکن مرضی عارض ما شد که شکّ کردیم آیا وجوب صوم باقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷۰

است یا نه؟ در اینجا دو استصحاب جاری می‌شود:

۱- استصحاب بقاء وجوب صوم.

۲- استصحاب عدم ازلی وجوب صوم.

در نتیجه این دو استصحاب تعارض کرده، تساقط می‌کنند و لذا نوبت می‌رسد به اجرای اصل برائت.

* شکّ ما در دو مثالی که گذشت از قبیل شکّ در مقتضی است یا شکّ در رافع؟

از قبیل شکّ در مقتضی است. چرا؟ زیرا: شکّ ما در بقاء و استعداد وجوب جلوس یا صوم است نسبت به ما بعد زوال و مرض که عند المشهور استصحاب جاری است.

* حاصل و نتیجه بحث جناب شیخ و جناب نراقی در اینجا چیست؟

این است که:

۱- به عقیده جناب شیخ انصاری استصحاب در مقیدات به زمان جاری نیست.

۲- و به عقیده جناب فاضل نراقی استصحاب در مقیدات به زمان جاری است، منتهی مبتلای به تعارض و تساقط است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷۱

متن

ثمّ أجری ما ذکره- من تعارض استصحابی الوجود و العدم- فی مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض شکّ فی بقاء وجوب الصوم معه، و فی الطهارهٔ إذا حصل الشک فیها لاجل المذی، و فی طهارهٔ الثوب النجس إذا غسل مرّهٔ.

فحكم فى الاوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمّى و استصحاب عدمه الاصلى قبل وجوب الصوم، و فى الثانى بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذى و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذى، و فى الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل و استصحاب عدم كون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرّة، فيتساقط الاستصحابان فى هذه الصور، إلّا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، و هو عدم الرافع و عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيّة رافعا.

قال: و لو لم يعلم أن الطهارة ممّا لا يرتفع إلّا برافع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود.

ثمّ قال: هذا فى الامور الشرعيّة، و اما الامور الخارجيّة- كاليوم و الليل و الحياة و الرطوبة و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فى وجودها- فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض؛ لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها، انتهى.

ترجمه

سپس جناب نراقی: آنچه را در تعارض دو استصحاب وجودی و عدمی ذکر نموده

اشاره

در مثل واجب بودن روزه جاری می‌داند که: هرگاه بیماری بر او عارض شود و شکّ در واجب بودن آن به جهت خروج مذی نماید، یا شکّ در طهارت پیراهن نجس با یک بار شستن کند، در مورد اوّل حکم به تعارض استصحاب وجوب روزه پیش از بیمار شدن و استصحاب عدم اصلی آن قبل از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷۲

واجب شدن روزه می کند؛ و در مورد دوّم حکم به تعارض استصحاب طهارت قبل از خارج شدن مذی و استصحاب عدم جعل شارع نسبت به وضوی بعد از خروج مذی را سبب طهارت دانست و در مورد سوّم حکم به تعارض استصحاب نجاست قبل از شستن و استصحاب عدم سببیّت ملاقات بول برای نجاست، پس از یک بار شستن نمود.

در تمام این صورت‌ها استصحاب‌ها ساقط می‌شوند؛ مگر اینکه به استصحاب دیگری که حاکم بر استصحاب عدم باشد، برگردد، که آن استصحاب عبارتست از عدم رافع، یا اینکه شارع مشکوک الرافعیّه را، رفع قرار نداده است.

سپس می‌فرماید: اگر معلوم نشد که طهارت از چیزهایی است که جز با رافع رفع نمی‌شود، قائل به استصحاب وجود در آن نمی‌شویم.

سپس می‌فرماید:[۳۱۲] این در امور شرعی است، امّا امور خارجی، مثل روز و شب، زنده بودن، رطوبت و خشکی و امثال آن، از چیزهایی که جعل شارع در وجود آن‌ها دخالتی ندارد، استصحاب وجود در آن امور، بدون معارض، حجّت است؛ چرا که استصحاب حال عقل که معارض با استصحاب وجود باشد، محقّق نشده است.

***

تشريح المسائل

* حاصل مطلب در (ثمّ اجرى ما ذكره ...) چیست؟

بیان دومین صورت است که مستصحب ما از امور شرعیّه و شک‌مان از قبیل شکّ در رافع باشد. فی المثل:

۱- یقینا قبل از اسلام وضو، سبب از برای طهارت باطنیه نبود، یعنی یقین به عدم.

۲- پس از اسلام تا قبل از خروج مذی مثلا این سببیّت برای وضو جعل شده یعنی یقین به وجود.

۳- اکنون پس از خروج منی من مکلف شکّ دارم که آیا طهارت باطنیه‌ام باقی است یا نه؟

براساس قاعده هریک از دو استصحاب وجودی و عدمی قابل جریان است، که تعارض و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۳

تساقطا و لذا نوبت به اصول عملیّه می‌رسد.

و یا فی المثل:

۱- قبل از اسلام ملاقات با نجاست، از برای تنجس ملاقی نبود، یعنی یقین به عدم ازلی.

۲- پس از اسلام، این ملاقات سبب از برای آن تنجس شده یعنی یقین به وجود.

۳- شيء متنجسی را مثلا یک بار با آب قلیل شستیم و لکن اکنون شکّ داریم که آیا تنجس آن باقی است یا اینکه نه؟

۱- هم می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم عدم ازلی سببیّت ملاقات از برای تنجس را و بگوئیم از حالا به بعد تنجسی نیست.

۲- هم می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء نجاست ملاقی را.

به نظر ما که نراقی هستیم هیچ‌یک از این دو استصحاب بر دیگری رجحان ندارند، و لذا بحسب قاعده تعارض کرده، تساقط می‌کنند.

* پس غرض از (الّا ان یرجع الی استصحاب آخر حاکم علی استصحاب العدم ...) چیست؟

این است که یک اصل سوّم و یا استصحاب سومی هم در خصوص این دو مثال وجود دارد که حاکم بر استصحاب عدم ازلی است و جلوی جریان استصحاب عدم ازلی را می‌گیرد و آن عبارتست از: استصحاب عدم وجود رافع و یا عدم رافعیت موجود.

* در دو مثال فوق شکّ ما شکّ در رافعیّت است یا شکّ در رافعیّت موجود؟

شکّ در رافعیّت موجود است بدین معنا که این مذی که محقّق شده است رافع طهارت ما هست یا نه؟ و آیا شستن یک‌بار رافع تنجس می‌باشد یا نه؟

به عبارت دیگر: شکّ ما در بقاء و ارتفاع سببیّت وضو برای طهارت، پس از خروج مذی، و هم شکّ ما در سبب ملاقات برای تنجس پس از یک‌بار غسل، مسبّب است از شکّ در اینکه آیا این امر موجود یعنی مذی رافعیّت دارد یا نه؟

اگر رافعیّت داشته باشد، پس آن سببیّت منقطع شده بجای طهارت حدث می‌آید و بجای تنجس طهارت. و اگر رافعیّت نداشته باشد، پس آن سببیّت باقی است.

در اینجا اصل اصالهٔ عدم رافعیهٔ الموجود می‌گوید:

۱- قبل از اسلام نه مذی رافع طهارت بود و نه یک‌بار شستن رافع نجاست.

۲- اکنون پس از اسلام شکّ می‌کنیم که این رافعیّت جعل شد است یا نه؟

استصحاب عدم جاری می‌کنیم و لذا نوبت به استصحاب عدم سببیّت که عدم ازلی است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۴

نمی‌رسد، بخاطر اینکه اصل مسبّبی است.

در نتیجه: استصحاب امر وجودی بلامعارض می‌ماند.

* بطور کلّی بفرمائید خصوصیت این دو مثال چه شد؟

این شد که در هر دو مورد استصحاب عدمی توسط یک اصل دیگر محکوم واقع شد و خصوص استصحاب وجودی جاری گردید. بله، اگر در این دو مورد هم مسئله طهارت و نجاست مثل مسئله جلوس و صوم بود که شکّ ما در اصل اقتضاء بود، استصحاب وجودی با عدمی تعارض کرد، جاری نمی‌شدند.

* پس غرض از (و امّا الامور الخارجیّهٔ، کالیوم و اللیل و الحیاهٔ ...) چیست؟

بیان سومین صورت از صور سه گانه در مسئله است که در این صورت، مستصحب ما از امور خارجیه و یا به تعبیر دیگر از موضوعات احکام شرعیّه است مثل شب، روز شعبان، رمضان، رطوبت، حیات زید، عدالت عمرو و ... فی المثل:

۱- قبلا زیدی در کار نبود پس عدالت او هم نبود، یعنی یقین به عدم ازلی عدالت زید.

۲- مدتی است که زید موجود شده است و روزگاری است که ما یقین کرده‌ایم به عدالت او.

اکنون در بقاء و یا ارتفاع عدالت او شکّ داریم.

آیا می‌توانیم بگوئیم: در اینجا نیز دو استصحاب قابل جریان است، یکی استصحاب عدم ازلی عدالت و دیگری استصحاب وجودی عدالت زید و در نتیجه تعارضا و تساقطا؟

نظر جناب نراقی در پاسخ به این سؤال این است که: خیر، در امور خارجیه دو استصحاب جاری نمی‌شود تا مسئله تعارض پیش بیاید، بلکه این استصحاب وجودی است که در این امور بلامعارض جاری شده و حجّت می‌باشد، و لذا نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی‌رسد.

* سر مطلب در چیست؟

در تفاوت امور شرعیّه با امور خارجیه است، بدین معنا که:

۱- امور شرعیّه یک سری امور اعتباریه‌ای هستند که تابع اعتبار معتبر یعنی شارع‌اند در نتیجه در این‌گونه امور، انقلاب عدم ازلی از عدم به وجود، تابع اعتبار شرع است و قدر متیقّن این است که: در یک مقطع معین یعنی تا ظهر جمعه مثلا این عدم ازلی وجوب و یا حرمت، تبدیل می‌شود به وجود. و امّا بیش از آنکه بعد از ظهر هم فی المثل چنین باشد مشکوک است.

و لذا می‌توان گفت که ما قدر متیقّن را گرفته و در ما زاد مشکوک اصل عدم جاری می‌کنیم.

۲- و امّا در امور خارجیه و یا موضوعات احکام، انقلاب عدم به وجود یک انقلاب حقیقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۵

است و نه اعتباری، یعنی عدم فلان زید منقلب نمی‌شود به وجود مقیّد به زمان.

به عبارت دیگر: وجود مطلق یعنی وجودی که استمرار دارد و خداوند با وجود زید که دارای استمرار است آن عدم مطلق ازلی را منتقض نمود و لذا وجهی برای استصحاب آن عدم ازلی وجود ندارد. پس بطور معین استصحاب جاری می‌شود.

یعنی: هرکجا در بقاء حیات زید و یا عدالت عمرو ... شکّ کردیم استصحاب بقاء جاری می‌شود.

* حاصل و نتیجه فرمایشات جناب نراقی چیست؟

آنچه مربوط به بحث ما بود، در حقیقت همان دو مثال جلوس و صوم بود که از مقیدات به زمان بود که به نظر شیخ در این‌گونه موارد هم استصحاب جاری نمی‌شد و لکن به نظر خود مرحوم فاضل در این‌گونه امور هم استصحاب جاری می‌شد و لکن مبتلای به تعارض می‌شد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۶

متن

أقول: الظاهر التباس الأمر علیه.

امّا اولا: فلانّ الأمر الوجودیّ المجعول، إن لوحظ الزمان قیدا له أو لمتعلّقه- بأن لوحظ وجوب الجلوس المقید بکونه إلی الزوال شیئا، و المقید بکونه بعد الزوال شیئا آخر متعلّقا للوجوب- فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشک فی حدوث ما عداه؛ و لذا لا یجوز الاستصحاب فی مثل: «صم یوم الخمیس» إذا شکّ فی وجوب صوم یوم الجمعة.

و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه فى قطعة خاصة من الزمان و كونه أزيد، و المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فى زمان لا بدّ من ابقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.
و ما ذكره (قدس سره): من أنّ الشكّ فى وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوع: بأنّ ذلك أيضا- حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال- مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه، كما لو شكّ قبل حدوث حادث فى مدّة بقائه.
و الحاصل: أن الموجود فى الزمان الاول، إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثانى، فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود؛ إذا لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الاوّل من مقوّماته.
و إن لوحظ متّحدا مع الثانى لا مغايرا له إلا من حيث ظرفه الزمانىّ، فلا معنى
ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۷۷
لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنّه انقلب إلى الوجود.
و كأنّ المتوهّم ينظر فى دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشكّ، و فى دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود و جعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه فى زمان مغايرا للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها و يحكم على المشكوك منها بالعدم.
و ملخّص الكلام فى دفعه: أنّ الزمان إن اخذ ظرفا للشيء فلا يجرى الا استصحاب وجوده؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّة الاستصحاب. و إن اخذ قيدا له فلا يجرى الا استصحاب العدم؛ لانّ انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق، و الاصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة و لم يثبت غيره.
ترجمه

(مناقشه شيخ در آنچه فاضل نراقى فرمود)

اشاره

شيخ انصارى (ره) مى‌فرمايد: ظاهر اين است كه: مطلب بر مرحوم نراقى مشتبه شده است؛ زيرا:
اولاـ چيز وجودى‌اى كه مورد جعل قرار گرفته است اگر زمان، قيد براى آن و يا براى متعلّق آن در نظر گرفته شود، به اين صورت كه وجوب نشستن مقيّد تا ظهر چيزى باشد، و مقيّد به بعد از ظهر بودن چيز ديگرى كه متعلّق براى وجوب باشد، مجالى براى استصحاب وجود نيست. چرا؟ زيرا كه قطعا چيزى كه وجودش معلوم بوده، از بين رفت، و پيدايش غير آن مورد شكّ است؛ و لذا: در مثل (روز پنج‌شنبه روزه بگير)، در صورتى كه شكّ در وجوب روزه روز جمعه شود، استصحاب جايز نيست.
و اگر زمان به عنوان ظرف وجوب نشستن مورد ملاحظه قرار گيرد، مجالى براى استصحاب عدم نيست. چرا؟ زيرا هرگاه عدم منقلب به وجود شود و مردد ميان بود آن در قطعه خاصى از زمان و بودنش در زمان بيشتر باشد، و فرض شود كه حكم شارع را پذيرفته كه آنچه در زمانى يقينى
ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۷۸
بوده، بايد آن را ابقاء كرد، دليلى براى اعتبار عدم پيشين نيست.
آنچه نراقى فرموده، كه شكّ در وجوب نشستن بعد از ظهر، در زمان يقين به عدم وجوب در روز پنج‌شنبه ثابت بوده است، به اين صورت دفع شده است كه: آن شكّ، از حيث اينكه فرض گرديده پس از تعيين به وجوب نشستن تا ظهر، با حكم شارع به ابقاى هر حادثى كه مدت بقاى آن نامعلوم است، مهمل مى‌باشد؛ چنانكه اگر قبل از پيدايش پديده و حادث، شكّ در مدت بقاى آن

می‌شد، مهمل می‌بود.

محصول بحث این است که: اگر موجود در زمان اوّل از حیث قیدهای اخذ شده در آن، مغایر با موجود دوّم در نظر گرفته شود، و موجود دوّم پدیده‌ای مغایر با پدیده اوّل باشد، مجالی برای استصحاب بقای موجود نیست؛ چرا که با فرض اینکه خود زمان اوّل از مقومات آن موجود است، بقایی برای آن موجود تصوّر نمی‌شود.

و اگر با موجود دوّم متحد در نظر گرفته شود، که مغایرتی جز از حیث ظرف زمانی برایش نیست، استصحاب عدم آن موجود، معنا ندارد، چرا که عدم، منقلب به وجود شده است. گویی متوهم، در جاری شدن استصحاب عدمی به ادعای قطعه‌قطعه بودن وجودهای آن موجود، و مغایر دانستن هریک از آنها با ملاحظه تحققش در زمان خاص، با دیگری، نظر کرده که متیقّن از آن وجودها اخذ می‌شود و بر مشکوک از آنها حکم به عدم می‌گردد.

خلاصه سخن در دفع این توهّم این است که: اگر زمان، ظرف برای چیزی قرار گرفته باشد، جز استصحاب وجود جاری نمی‌شود. چرا؟ زیرا عدم با مطلق وجود شکسته شد و به مقتضای دلیل‌های استصحاب حکم به استمرار آن شده است. و اگر (زمان) قید برای آن قرار گرفته باشد، جز استصحاب عدم جاری نمی‌شود: چرا؟ زیرا شکسته شدن عدم وجود مقیّد، مستلزم شکسته شدن مطلق نیست و اصل، نشکستن است؛ مثل اینکه وجوب روزه روز جمعه ثابت شد و غیر آن ثابت نشد.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۷۹

تشريح المسائل

* حاصل مطلب در (اقول ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به افادات جناب نراقی در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه: سه امر بر جناب نراقی مشتبه شده است.

* اشتباه اوّل نراقی چیست؟

این است که در دو مثال جلوس و صوم، میان ظرفیت زمان و قیدیت آن خلط کرده و حکم یکی را به دیگری سرایت داده است.

به عبارت دیگر سؤال ما از جناب نراقی این است که: آیا در این دو موردی که زمان را قید قرار دادید، قید برای حکم مثلا وجوب و یا متعلّق حکم یعنی جلوس و یا صوم که فعل اختیاری مکلّف است قرار دادید و یا اینکه آن را صرفا ظرف به حساب آوردید؟

* جناب شیخ چرا چنین سؤالی را می‌فرمائید؟

زیرا: ویژگی قید بودن زمان با ویژگی ظرف بودن آن فرق دارد:

۱- آنگاه که زمان قید واقع می‌شود مکثر موضوع است، چرا که موضوع واحد ید زمان عقلا و شرعا با موضع فاقد قید زمان متفاوت بوده و دو موضوع بحساب می‌آیند.

فی المثل: وجوب در صم یوم الخمیس با وجود در صم یوم الجمعهٔ، دو وجوب است که دارای دو موضوع جداگانه است.

به عبارت دیگر تکلیف در هریک از روز پنج‌شنبه و روز جمعه استقلالی است، نه اینکه وجوب یوم الجمعهٔ، استمرار همان وجوب یوم الخمیس باشد.

۲- امّا آنگاه که زمان صرفا ظرف واقع می‌شود دیگر مکثر موضوع نیست، بلکه موضوع، اصل ذات و طبیعت است که گاهی در این زمان و گاهی در زمان دیگر موجود می‌باشد.

به عبارت دیگر وجوب یک حقیقت مستمرّ است که امروز واجب است، فردا واجب است و هکذا ... و یا وجود زید یک حقیقت است که امروز موجود است، فردا موجود است و هکذا ...

یعنی: ازمنه مختلفه ظروف زمانیه برای هریک از این وجودات واحده هستند.

* عبارهٔ اخرای این تفصیل شیخ چیست؟

این است که به نظر شیخ و آخوند (ره) اخذ زمان در لسان دلیل بر دو گونه است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۰

۱- گاهی زمان قیدیت دارد به نحوی که وقتی مولی می‌خواهد، ماهیّت مأمور به را در ضمن همه خصوصیات دخیله در آن تصوّر کند، زمان را نیز از خصوصیات آن مقوله اعتبار می کند.

فی المثل: اکرام زید به تنهائی مأمور به نیست، بلکه اکرام زید در روز جمعه مأمور به است و عنوان یوم الجمعهٔ، در قوام مأمور به دخالت دارد و لذا می گوید: اکرام زید یوم الجمعهٔ واجب. یعنی کلمه واجب را داخل حکم آورده و برآن مجموعه بار می کند.

۲- گاهی هم مدخلیّت زمان به این است که: زمان به خود حکم برمی گردد و مقوم موضوع نمی‌باشد، بلکه به عنوان ظرف ثبوت حکم اخذ می‌شود. و لذا مولی در مقام تعبیر می گوید: اکرام زید واجب، یوم الجمعهٔ، که روز جمعه ظرف برای وجوب قرار داده شده است، و لکن اکرام زید فاقد قید است.

* انما الکلام در چیست؟

باتوجّه به نکته فوق این است که به جناب فاضل بگوئیم:

۱- اگر شما در این گونه موارد، زمان یعنی یوم الخمیس و یا صبح تا ظهر را قید از برای وجوب صوم و جلوس قرار دهید، نتیجه‌اش این می‌شود که: جلوس الی الزّوال یک موضوع است، و جلوس پس از زوال یک موضوع دیگر است. و لذا اگر پس از زوال در وجوب قبل از زوال شکّ کنید، وجهی برای استصحاب امر وجودی یعنی وجوب نمی‌باشد. چرا؟ چون شکّ شما در بقاء همان وجوب قبل از زوال نیست، بخاطر اینکه آن زمان زوال یافت حکم هم زوال یافت. بلکه شکّ شما در حدوث مثل جدید است.

و لذا: جریان استصحاب در چنین مواردی از قبیل استصحاب کلّی قسم ثالث است، که کلّی در ضمن فردی که متیقّن الوجود بود، اکنون مقطوع الارتفاع شده است و در ضمن فرد جدید هم از اوّل مشکوک الحدوث است.

وقتی استصحاب امر وجودی جاری نشود، معینا پس از این مرحله استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود آنگاه از جناب تونی سؤال می کنیم این التعارض؟

۲- و اگر شما را صرفا ظرف برای آن موجود بحساب آورید به نحوی که مثل امور خارجیه، اصل وجوب بقول مطلق از جانب شارع جعل شده است و مجعول شارع مقیّد به زمان خاصی نمی‌باشد.

در اینجا اگر شما پس از مدتی شکّ در بقاء آن پیدا کنید، فقط باید استصحاب وجودی جاری کنید و لذا نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی‌رسد. چرا؟ زیرا: عدم مطلق به وجود مطلق قابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۱

استمرار منقلب شده است و لذا هرجا که شما شکّ در بقاء این موجود مستمرّ کنید، به برکت حجیّت استصحاب، باید استصحاب امر وجودی کرده، حکم به دوام و استمرار کنید.

پس در این فرض هم تنها استصحاب وجودی جاری است و چه شما در این گونه موارد زمان را برای آنها قید قرار دهید و چه ظرف وجهی برای اجراء دو استصحاب وجود ندارد که مسئله تعارض و تساقط پیش آید.

* جناب شیخ قبلا- مستشکلی به جناب فاضل اشکال کرد که وقتی حکم یقین متصل به شکّ است معنایش این است که باید امر وجودی را استصحاب کنید و لذا نوبت به تعارض نمی‌رسد، که جناب فاضل جواب داد هر دو یقین متصل به شکّ است نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

بله، ما هم قبول داریم که هر دو یقین متصل به شکّ است، لکن جناب نراقی باید بدانند که تحقّق این امور در خارج در طول یکدیگر قرار دارند و نه در عرض هم، فی المثل: اکنون یقین داریم که از ازل تا بحال وجوب نبوده است، و اکنون یقین داریم که از حالا تا به ظهر وجوب وجود دارد. و اکنون شکّ داریم که آیا این وجوب از ظهر به بعد هم باقی است یا نه؟

* منظور؟

منظور این است که به فرض ظرف بودن زمان آن یقینی که متصل به شکّ است دارای رجحان و اولویت است که حکمش مستمرّ باشد، چرا که هر دو یقین مساوی نیستند، و لذا حقّ به جانب مستشکل است.

* جناب شیخ چرا جناب نراقی در اینجا دو استصحاب جاری کرده است؟

چونکه:

۱- از یک طرف به اصل وجوب جلوس و یا صوم و ... نظر کرده و دیده است که این‌ها از اموری هستند که وقتی موجود می‌شوند قابل بقاء و استمرارند و لذا می‌توان خود وجوب را استصحاب نمود.

۲- از طرف دیگر، نظر به زمان خاص کرده و دیده است که این وجوب و یا فلان وجوب مربوط به مقیّد به این زمان است و این زمان که می‌رود، وجوب هم می‌رود. و لذا استصحاب دم ازلی را جاری می‌کنیم.

اشتباه جناب فاضل در این بوده است که دقت نفرموده که زمان در اینجا ظرفیت دارد و یا قیدیت؟

* جناب شیخ نظرتان در رابطه با عدم مطلق با وجود مطلق چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۲

این است که همچون سالبه کلیه با موجبه کلیه متناقض‌اند، یعنی نمی‌توان گفت: فلان شیء دارای عدم مطلق است و در عین حال قابل استمرار است، چنانکه دارای وجود مطلق و مستمرّ است.

چنانکه عدم مطلق با وجود مقیّد، مثل سالبه کلیه با موجبه جزئیّه، تناقض دارند، یعنی که در شیء واحد جمع نمی‌شوند.

چنانکه وجود مطلق با عدم مقیّد، مثل موجبه کلیه با سالبه جزئیّه متناقض‌اند.

* پس موارد فوق در چه صورتی قابل جمع و غیر متناقض‌اند؟

مطلق العدم با مطلق الوجود، و یا مطلق العدم با وجود مقیّد، و یا مطلق الوجود با عدم مقیّد، تنافی نداشته و قابل جمع‌اند.

* باتوجّه به مطلب فوق نظر شما در رابطه با جریان استصحابین چیست؟

این است که: اگر زمان به عنوان ظرف لحاظ شود، تنها استصحاب وجودی جاری است و نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی‌رسد. چرا؟ زیرا که آن عدم مطلق و قابل استمرار، با این وجود مطلق قابل استمرار، نقض شده و قطعا مرتفع می‌شود و لذا دیگر جائی برای استصحاب نیست. و اگر زمان به عنوان قید لحاظ شود و قیدیت داشته باشد، تنها استصحاب عدمی جاری می‌شود و دیگر نوبت به استصحاب وجودی نمی‌رسد. چرا؟ زیرا آن عدم مطلق و ازلی که تا ابد قابل استمرار بود با وجود مقیّد به زمان خاص منتقض شد و نه با وجود مطلق.

حال اگر پس از این زمان خاص شکّ در بقاء و استمرار عدم کنیم، استصحاب عدم جاری می‌کنیم.

علی‌ایّ‌حال در هریک از دو صورت فوق جائی برای تعارض نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۳

متن

(مناقشهٔ ثانیهٔ فیما افاده النراقی) و اما ثانیا: فلانّ ما ذکره، من استصحاب عدم الجعل و السببیّهٔ فی صورهٔ الشکّ فی الرافع، غیر مستقیم؛

لانّا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّة تامّة لوجود الطهارة، و شككنا فی أنّ المذی رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرّة بمقتضی استعدادها، فلیس الشکّ متعلّقا بمقدار سببیّة السبب. و کذا الکلام فی سببیّة ملاقاة البول للنجاسة عند الشکّ فی ارتفاعها بالغسل مرّة.
فإن قلت: إنا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشّرع لم تکن مجعولة اصلا، و علمنا بحدوث هذا الامر الشرعیّ قبل المذی، و شککنا فی الحکم بوجودها بعده، و الاصل عدم ثبوتها بالشّرع.
قلت: لا ـ بدّ من أن یلاحظ حینئذ أنّ منشأ الشکّ فی ثبوت الطهارة بعد المذی، الشکّ فی مقدار تأثیر المؤثر – و هو الوضوء – و أنّ المتیقّن تأثیره مع عدم المذی لا ـ مع وجوده، أو أنا نعلم قطعا تأثیر الوضوء فی إحداث أمر مستمرّ لو لا ما جعله الشارع رافعا. فعلی الاوّل، لا معنی لاستصحاب عدم جعل الشیء رافعا؛ لانّ المتیقّن تأثیر السبب مع عدم ذلک الشیء، و الاصل عدم التأثیر مع وجوده، إلا أن یتمسّک باستصحاب وجود المسبّب فهو نظیر ما لو شکّ فی بقاء تأثیر الوضوء المبیح – کوضوء التقیّة بعد زوالها – لا من قبیل الشکّ فی ناقضیّة المذی. و علی الثانی، لا معنی لاستصحاب العدم؛ إذ لا شکّ فی مقدار تأثیر المؤثّر حتی یؤخذ بالمتیقّن.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۴

ترجمه

(دومین مناقشه شیخ در مطالب مرحوم نراقی)

اشاره

ثانیا: چیزی که مرحوم نراقی گفته است، که در صورت شکّ در رافع، استصحاب عدم جعل و سببیّت می‌شود، درست و مستقیم نیست. چرا؟ زیرا هرگاه که ما بدانیم شارع وضو را علّت تامه برای وجود طهارت قرار داده است، و شکّ کردیم در اینکه مذی، این طهارت موجود، که به مقتضای استعدادش دارای استمرار است، را رفع می‌کند، شکّ متعلّق به مقدار سببیّت نیست.
همین سخن در سببیّت ملاقات بول برای نجاست هنگام شکّ در ارتفاع آن با یک‌بار شستن نیز گرفته می‌شود.

(اشکال)

اشاره

شیخ می‌فرماید اگر بگویی: ما می‌دانیم وجود پیدا کردن طهارت پس از وضو اصلا قبل از شرع مورد جعل نبوده است، و می‌دانیم این دستور شرعی پیش از مذی حادث گردید، و شکّ کردیم در حکم کردن به وجود آن بعد از مذی، اصل عدم ثبوت آن با شرع می‌باشد.

(پاسخ)

در پاسخ می‌گوئیم: باید در این صورت ملاحظه شود که منشا شکّ در ثابت بودن طهارت بعد از مذی، شکّ در مقدار تأثیر آن مؤثر، یعنی، وضو است، و اینکه تأثیر یقینی آن با نبودن مذی است، و نه با وجود آن، یا اینکه ما قطعا می‌دانیم تأثیر وضو در به وجود آوردن چیزی استمرار دارد؛ البته اگر آنچه را که شارع رافع قرار داده نباشد.
۱- بنا بر صورت اوّل برای استصحاب عدم، یعنی آن شیء رافع قرار داده نشده، معنایی ندارد؛ چرا که یقینا آن سبب با نبودن آن شیء اثر می‌کند، و تأثیرش مورد یقین است؛ و اصل، عدم تأثیر آن با بودن آن شیء است؛ مگر اینکه به استصحاب وجود مسبّب تمسّک شود.

نظیر آن این است که: اگر شکّ در بقای تأثیر وضوی مبیح شود، مثل وضوی تقیّه‌ای که تقیّه‌ای بودن زایل شود، از قبیل شکّ در ناقض بودن مذی نیست.

۲- بنا بر صورت دوّم نیز برای استصحاب عدم معنایی نیست، چرا که شکی در مقدار تأثیر مؤثر نشده است تا اخذ به متیقّن شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۵

تشریح المسائل

* دومین اشتباه جناب نراقی به نظر شیخنا چیست؟

این است که در دو مثال اخیر که سببیّت وضو برای طهارت و سببیّت ملاقات برای بود، میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع خلط کرده است. به عبارت دیگر ایشان در آنجا فرمودند: علی القاعده در این دو مثال هم، دو استصحاب عدمی و وجودی جاری می‌شود که در اثر تعارض، تساقط می‌کنند و لکن یک اصل ثالثی وجود دارد که حاکم بر استصحاب عدمی است و زمینه را برای جریان اصل وجودی هموار می‌کند.

حال سؤال ما از جناب نراقی این است که: به نظر شما شکّ در این دو مثال، از قبیل شکّ در مقتضی است و یا شکّ در رافع؟ یعنی با توجّه به اینکه:

۱- شکّ در مقتضی، شکّ در اصل سببیّت و به تعبیر دیگر شکّ در اصل تأثیر مؤثر است.

یعنی: قدر متیقّن این است که شارع مقدس، وضو را تا زمان خروج مذی سبب از برای طهارت قرار داده و لکن پس از این مرحله اصل سببیّت برای ما مشکوک است.

۲- و شکّ در رافع این است که سببیّت مجعوله یک نوع سببیّت مطلقه و قابل استمرار است، بدین معنا که قابلیت دارد که تا ابد باقی بماند، مگر اینکه مانع و رافع خارجی وارد شده جلوی تأثیر آن را بگیرد. نظر ما این است که شکّ ما، شکّ در رافع است و نه در اصل مقتضی.

* حال با توجّه به نکته فوق سخن ما با جناب نراقی این است که:

اگر شما دو مورد مذکور را از موارد شکّ در مقتضی بحساب آورید، بله، پس از این مرحله، استصحاب عدم ازلی قابل جریان است. چرا؟ چون قدر مسلّم این است که عدم مطلق با وجود مقیّد منتقض شده و نه با وجود مطلق تا اینکه قابل استصحاب نباشد. امّا اینکه می‌گوئید اصل ثالثی داریم که حاکم است و می‌آید جلوی آن را می‌گیرد غیر قابل قبول است. چرا؟ چونکه اصل حاکم شما، اصالهٔ عدم وجود الرافعیه و یا اصل عدم رافعیّت موجود بود و این اصل در این فرض جاری نمی‌شود، چرا که شکّ ما در اصل مقتضی است و نه در رافع که پس از احراز مقتضی جاری می‌شود.

در تبیین اشکالتان به نراقی مثالی از خارج بزنید؟

فی المثل می‌دانیم که:

۱- برخی از وضوها در اسلام، نه رافع حدث‌اند و نه مباح‌کننده نماز. مثل وضوی زن حائض،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۶

که مستصحب است وضو گرفته و در مصلای خودش بنشیند و به مقدار نماز ذکر خدا بگوید، تا عادت به عبادت از او فوت نشود و انجام عبادت پس از حیض بر او سخت نیاید.

لکن این وضو نه رافع حدث حیض است و نه مجوز ورود در نماز.

۲- برخی از وضوها نیز از نظر اسلام، هم رافع حدث‌انـد، هم مبیـح نماز، مثل وضوی هر انسان عادی و معمولی که اگر محـدث هم باشد اگر وضو بگیرد هم حدث باطنی‌اش مرتفع می‌شود، هم می‌تواند وارد نماز شود.

۳- برخی از وضوها هم تنها مبیـح نمازاند و لکن رافع حدث نیسـتند، مثل وضو زن مسـتحاضه و وضوی انسان مبطون و یا کسـی که در شرایط تقیّه به سر می‌برد و باید به شیوه مخالفین وضو بسازد، که این وضوها مبیح نمازاند، و لکن قدر متیقّن این است که: تا این شرائط ویژه و اضطراری حاکم است این وضو سبب اباحه نماز می‌باشد، ولی آیا پس از رفع این شرائط و بازگشت به حالت اختیار و غیر تقیّه نیز این وضو مباح‌کننده نماز هست یا نه؟ شکّ داریم. و لذا جای استصحاب عدم ازلی است، اگرچه به نظر مشهور اینجا نیز جای جریان استصحاب وجودی است.

و اگر شـما این دو مورد مـذکور را از قبیـل شکّ در رافع به حساب آوریـد بله، این اصل ثالث و حاکمی که درست نمودیـد جاری می‌شود. چرا؟ زیرا مـذی قبل از شـریعت، رافع طهارت نبود و یا یک‌بار غسل رافع نجاست نبود لکن پس از شـریعت شکّ می‌کنیم، در این صورت استصـحاب عـدم رافعیّت جاری می‌شود و لکن جائی برای استصـحاب عـدم ازلی نیست تا سـخن از حاکم و محکوم باشد.

چرا؟ زیرا بر ایـن فرض اصـل وجـود مقتضـی محرز اسـت و یقینـا آن حـالت سـابقه به قـول مطلـق نقض شـد و شـکی در بقـاء عـدم نمی‌باشد، تا استصـحاب کنیم، چنانکه در سببیّت سبب شکّ نداریم تا استصحاب عدم جاری شود، بلکه به بقاء سببیّت یقین داریم و شکّ ما در وجود رافع و یا رافعیّت موجود است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۷

متن

و أمّا ثالثا: فلو سـلّم جریان استصـحاب العدم حینئذ، لکن لیس استصـحاب عدم جعل الشـیء رافعا حاکما علی هذا الاستصحاب؛ لانّ الشکّ فی أحدهما لیس مسبّبا عن الشک فی الآخر، بل مرجع الشکّ فیهما إلی شـیء واحد، و هو: أن المجعول فی حقّ المکلّف فی هـذه الحالهٔ هو الحدث أو الطهارهٔ. نعم، یسـتقیم ذلک فیما إذا کان الشکّ فی الموضوع الخارجیّ- أعنی وجود المزیل و عدمه- لان الشکّ فی کون المکلّف حال الشکّ مجعولا فی حقّه الطهارهٔ أو الحـدث مسبب عن الشک فی تحقّق الرافع، إلّا أنّ الاستصـحاب مع هذا العلم الإجمالیّ بجعل أحد الامرین فی حقّ المکلّف غیر جار.

ترجمه

(سومین اشکال شیخ در فرموده نراقی (ره))

اشاره

ثالثـا: اگر جـاری شـدن استصـحاب عـدم در این صـورت پـذیرفته شـود، استصـحاب جعـل نشـدن رافعیّت برای شـیء حـاکم بر این استصـحاب نیست؛ چرا؟ زیرا شکّ در یکی از آنها مسبّب از شکّ در دیگری نیست؛ بلکه شکّ در هر دو به یک چیز برمی‌گردد و آن یک چیز عبارتست از اینکه: در حقّ مکلّف، در این حالت، یا همان حدوث جعل شده است و یا طهارت.

بله، آن سـخن در چیزی که اگر شکّ در موضوع خارجی باشـد، یعنی شکّ در وجود یا عـدم مزیل، درست است، چرا که شکّ در اینکه در حقّ مکلّف در حال شکّ، طهارت جعل شده است یا حدث، مسبّب از شکّ در تحقّق رافع است، مگر اینکه استصـحاب با این علم اجمالی به اینکه یکی از آنها در حقّ مکلّف جعل شده جاری نشود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۸

تشریح المسائل

اشاره

* سومین اشکال جناب شیخ به شبهه نراقی در ما نحن فیه چیست؟

این است که به فرض که شکّ در این دو مثال شما از قبیل شکّ در رافع باشد که چنین هم هست، شما نمی‌توانید اصالهٔ عدم الرافعیهٔ را حاکم بر استصحاب عدم ازلی سببیّت وضو و ملاقات قرار دهید. چرا؟ زیرا حاکم و محکوم در موردی است که یک اصل سببی و اصل دیگر مسبّبی باشد تا بگوئیم اصل سببی بر اصل مسبّبی حاکم است.

امّا هیچ‌یک از این دو شکّ در ما نحن فیه، مسبّب از شکّ دیگر نمی‌باشد. یعنی:

- نه شکّ در رافعیّت و عدم آن مسبّب از شکّ در سببیّت بعد المذی است.

- نه این شکّ مسبّب از آن شکّ است.

بلکه هر دو شکّ در عرض هم بوده و متلازمان‌اند و هر دو مسبّب از سبب واحدی هستند و آن سبب واحد این است که:

- مکلّف نمی‌داند که بعد از خروج مذی، طهارت در حقّ او مجعول است یا حدث؟

- اگر طهارت در حقّ او مجعول باشد، پس جای استصحاب عدم سببیّت نیست.

- اگر حدث در حقّ او مجعول باشد، پس جای اصل عدم رافع نمی‌باشد.

* در تنظیر مطلب مثال بزنید؟

مثل گرما و روشنائی در جهان که هر دو مسبّب از طلوع خورشیداند و هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارد.

* غرض شیخ از (نعم، یستقیم ذلک ...) چیست؟

این است که: بله، جریان حاکم و محکوم در شبهات موضوعیّه قابل قبول است اگرچه در شبهات حکمیّه مورد قبول واقع نشد، فی المثل: شما رفتید و وضو گرفتید و متطهر شدید و یقین دارید به بقاء طهارت تا حدوث بول، و مذی ناقض آن نیست. پس شکّ شما شکّ در حکم نیست، بلکه شکّ شما در اینست که بولی خارج شده یا نه؟ آیا ما خرج بول است و یا رطوبت دیگر؟

در اینجا می‌توان گفت که شما:

۱- یک استصحاب وجودی دارید که طهارت قبل از خروج این آب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۹

۲- و یک استصحاب عدمی دارید، چرا که قبل از وضو طهارت داشتید و لکن اکنون نمی‌دانید که طهارت دارید یا نه؟

در نتیجه: دو استصحاب وجودی و عدمی، علی القاعده تعارضا و تساقطا. منتهی در اینجا اصل حاکمی که اصل عدم حدوث مانع و یا مانعیت حادث باشد در کار است. به عبارت دیگر اصل عدم حدوث در اینجا مزیلیّت حادث است که بر استصحاب عدمی حاکم است، چرا که شکّ در بقاء عدم ازلی یعنی حدث، مسبّب است از شکّ در اینکه این رطوبت مانعیت دارد یا نه؟

و لذا تا اصل سببی جاری است، نوبت به مسبّبی نمی‌رسد.

* غرض از (الّا انّ الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالی ...) چیست؟

این است که اصلین جناب نراقی و تعارض و تساقط در همین مورد اخیر هم غیر قابل قبول است. چرا؟ زیرا که شمای مکلّف اکنون علم اجمالی دارید که پس از خروج رطوبت مشکوکه یا در حقتان حدث مجعول است و یا طهارت.

بنا بر قول مشهور با وجود این علم اجمالی، اصول عملیّه جاری می‌شوند و لکن به برکت همین علم اجمالی، تعارض بالعرض پیدا

شـده، تساقط می‌کننـد امّا به نظر ما که شـیخ انصاری هستیم و به نظر کثیری از متأخرین، به محض اینکه علم اجمالی برای شـما پیدا می‌شود دیگر اصـلین جاری نمی‌شود تا نوبت به تعارض برسد. چرا؟ زیرا موضوع اصول عملیّه شکّ و عدم العلم است، با آمدن علم اعمّ از اینکه اجمالی و یا تفصیلی باشد، مجرائی نخواهد داشت.

پس جناب نراقی سخنان شما به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با شبهه نراقی در اینجا چیست؟

اولاـ از ذکر شـبهه مرحوم نراقی در این بحث انتقـاد فرموده می‌گویـد ذکر سـخنان فاضـل نراقی در دنبـاله این بحث نامناسب است. چرا؟ زیرا اشـکال نراقی تنها تعارض استصـحاب وجودی با عدمی در احکام پس از گذشـتن زمانی که ظرف برای واجب یا وجوب است.

و لذا شبهه ایشان مربوط به شبهه‌ای که در زمان و امور زمانیه است نمی‌باشد.[۳۱۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۵۸۹

لاصه اشـکال را چنین تقریر فرموده است که: استصـحاب وجوب دائما با استصـحاب عدم ازلی و اصلی در احکام معارض است، چه احکام تکلیفی باشد یا وضعی.

پس استصـحاب وجوب جلوس بعد از ظهر، با استصـحاب عدم وجوب جلوسی که دارای قید بعد از ظهر بودن است، معارض است. چرا؟ زیرا عنوان (جلوس- نشسـتن) که دارای قید بعد از ظهر بودن است، از عنوان‌هایی است که ممکن است مستقل در حکم باشد. این عنوان در ازل محکوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۱۱، ص: ۵۹۰

به وجوب نبوده است؛ پس عـدم وجوب ازلی استصـحاب می‌شود و بـا استصـحاب وجوب جلوس پیش از ظهر که ثـابت بوده است، معارضه می‌کند.

اشـکال متصل نبودن زمان شکّ به یقین نیز چنین دفع شده است: قبل از آمدن روز جمعه، شکّ و یقین، هر دو وجود داشتند و یکی متصل به دیگری بوده است.

سپس امـام خمینی می‌فرمایـد: ایـن پاسـخ نراقی از اشـکال مجمـل و یـا مخـدوش است، و بیـان تحققی در پاسـخ این است که گفته می‌شود: زمـان شکّ، با یقین نسبت به این موضوع که مقیّـد به پیش از ظهر بودن است، متصل می‌باشـد؛ چرا که قبل از وجود پیـدا کردن حکم از طهـارت شـارع، یـا پیش از بـالغ شـدن مکلّف، واجب نبودن آن معلوم بوده؛ و پس از وارد شـدن حکم و بـالغ شـدن مکلّف مورد شکّ قرار گرفت است؛ حتی نسبت به پیش از ظهری که ظرف وجوب، خود جلوس و نشستن است.

به عبارت دیگر، آنچه میان زمان شکّ و یقین فاصـله ایجاد کرده، همان علم به وجوب نشسـتن است، نه وجوب نشستنی که مقیّد به بعد از ظهر است؛ و آنچه که ضرر دارد دومی است و نه اولی؛ اولی منافاتی با شکّ به وجوب جلوس مورد تقیید ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه قبل از ورود دسـتور شارع، وجوب نشسـتن، پیش از ظهر بوده است، و وجوب نشسـتن دارای قیـد (بعد از ظهر بودن) می‌باشـد، معلوم العـدم بوده است؛ پس از ورود دسـتور شـارع، دارای قیـد بعـد از ظهر، حتی در ظرف علم به وجوب نشسـتن پیش از ظهر، مورد شکّ قرار گرفته است؛ چرا که منافاتی میان آنها نیست. پس استصـحاب وجوب نشستن و عدم وجود، دارای قید می‌شوند، و با همدیگر تعارض می‌کنند.

* نظر امام خمینی (ره) در رابطه با پاسخ شیخ انصاری از شبهه نراقی چیست؟

به بخشـی از پاسـخهای شـیخ به شـبهه نراقی انتقاد کرده‌اند، لکن در ابتدا اشـکال شـیخ به جناب نراقی را دو اشـکال دانسـته و سپس

خلاصه اشكال اوّل شيخ را چنين تقرير فرموده است:

۱- اگر زمان ظرف براى نشستن، گرفته شود، استصحاب عدم جارى نمى‌شود، چرا كه هرگاه عدم به وجود منقلب شود، و وجود مردد ميان در قطعه خاصى از زمان و بودن بيشتر از آن قطعه زمان باشد، و فرض گردد كه حكم شارع به اينكه (متيقّن در زمانى را بايد ابقاء كرد) پذيرفته شد، وجه و دليلى براى اعتبار استصحاب عدم پيشين نيست. حاصل سخن اينكه: عدم با مطلق وجود شكسته شده؛ درحالى‌كه به مقتضاى دليل‌هاى استصحاب، حكم به استمرار آن وجود شده است، و لذا استصحاب عدم جارى نمى‌شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۹۱

۲- و اگر زمان، قيد براى حكم يا متعلّق ان قرار گرفته باشد، جز استصحاب عدم جارى نمى‌شود؛ چرا كه نشكستن وجود مقيّد، مستلزم شكستن مطلق نيست، و اصل عدم شكستن است.

حضرت امام خمينى (ره) در ادامه مى‌فرمايد: رأى منصفانه اين است كه: اين اشكال بر نراقى وارد نيست، زيرا فرض قيد بودن زمان براى نشستن و يا براى حكم يعنى وجوب، در كلام نراقى نيست و در مدعاى ايشان دخالتى ندارد. چرا؟ زيرا ادعاى نراقى تعارض دائمى استصحاب وجود با عدم است؛ ادعاى ايشان جريان دائمى استصحاب وجود نيست تا بر او اشكال شود كه گاهى استصحاب وجود جارى نمى‌شود. جارى نشدن استصحاب وجودى در جايى است كه زمان، قيد قرار گرفته باشد و اين نظير اين ادعاست كه استصحاب مسبّبى دائما محكوم استصحاب سببى است، كه مدّعى جارى شدن دائمى دو استصحاب نيست، بلكه مدّعى اين است كه: برفرض جارى شدن دو استصحاب، يكى از آن‌ها محكوم است.

بطور كلّى منظور ايشان جايز نبودن تمسّك به استصحاب براى اثبات احكام است. چرا؟ زيرا برفرض جارى شدن آن، با استصحاب عدم ازلى و اصلى كه براى عنوان مقيّد به زمان كه از طرف حكم متأخر است، ثابت مى‌باشد.

پس جارى نشدن استصحاب وجودى منافاتى با ادعايش ندارد.

و امّا برفرض ظرف بودن زمان، جارى شدن استصحاب عدم ازلى براى عنوانى كه داراى قيد است، از امورى است كه مانعى از آن نيست، چرا كه موضوع داراى قيد، غير از موضوعى است كه قيد نداشته باشد.

پس ثابت بودن وجوب براى نشستن، نقض واجب نبودن نشستن داراى قيد (بعد از ظهر) است، زيرا ممكن است خود نشستن واجب باشد، و نشستن داراى قيد (واجب) نيست.

بطور كلّى عنوان نشستن به نحو اطلاق، غير از نشستن داراى قيد به زمان است، پس حكم متعلّق، نقض براى مقيّد، از آن جهت كه مقيّد است نمى‌باشد.

سپس امام خمينى (ره) اشاره به گفتار جناب شيخ كرده مى‌فرمايد: اينكه شيخ انصارى مى‌فرمايد كه حكم شارع به اينكه آنچه در زمانى يقينى بوده، بايد آن را ابقاء نمود و اين حكم را دافع براى استصحاب عدم ازلى و اصلى قرار داده است، كلام غريبى است. چرا؟ زيرا اين گفتار بيان استصحاب وجودى است كه با استصحاب عدم ازلى معارض است و قبول جريان استصحاب وجودى، موجب حكم به تقدم آن بر استصحاب عدم ازلى نمى‌شود مگر اينكه مراد شيخ حكومت

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۹۲

استصحاب وجودى بر عدمى باشد و لكن اين احتمال مخالف ظاهر گفتار ايشان است. چرا؟ زيرا حكومت، تنها پس از فرض جارى شدن استصحاب محكوم فى نفسه است؛ درحالى‌كه ايشان مدّعى متصل نبودن زمان شكّ به يقين در استصحاب عدم ازلى است با اينكه برفرض شكسته شدن عدم، استصحاب جارى نمى‌شود؛ حتى اگر تسليم حكم شارع كه (بايد آنچه در زمانى يقينى بوده را ابقاء كرد) نشود.

پس: كلام ايشان خالى از خلل، بلكه تناقض نيست.[۳۱۴]

* پاسخ تحقیقی امام خمینی (ره) به شبهه فاضل نراقی چیست؟

این است که گفته شود: از فرض معارضه استصحاب وجودی و عدمی، عدم معارضه میان آنها لازم می‌آید، چرا که معارضه میان دو اصل، صرفا در صورتی تحقّق می‌یابد که موضوع حکم آنها یکی باشد، و یکی از اصلها مقتضی حکمی باشد که با حکم اصل دیگر منافات داشته باشد.

بله، گاهی معارضه عرضی می‌باشد، چنانکه معارضه در اطراف علم اجمالی عرضی است.

و لکن مراد ما در مقام بحث، همان معارضه ذاتی است که باید وحدت موضوع، بلکه بقیه وحدت‌ها که معارضه بستگی به آنها دارد، وجود داشته باشد.

در این صورت می‌گوئیم: در استصحاب وجودی و عدمی یا موضوع یکی است یا یکی نیست:

۱- بنا بر اولی میان آنها معارضه واقع می‌شود، اگر فرض شود که هر دوی آنها جاری می‌شوند، لکن فرض وحدت موضوع، موجب سقوط یکی از آنها می‌شود. چرا؟ زیرا موضوع یا خود نشستن است که استصحاب عدمی در آن جاری نمی‌شود، چرا که واجب نبودن نشستن با واجب بودن آن، که برایش پیش از ظهر ثابت است، شکسته شد.

پس میان شکّ و یقین اتصال وجود ندارد، و نشستنی که دارای قید بعد از ظهر است، استصحاب وجودی در آن جاری نمی‌شود؛ برای اینکه یقین به واجب بودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) وجود ندارد.

۲- و بنا بر دومی، به اینکه مفاد و معنای یکی از دو اصل، ثابت بودن وجوب برای خود نشستن باشد؛ و مفاد اصل دیگر، واجب نبودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) باشد، منافاتی میان آنها نیست، چرا که ممکن است قطع حاصل شود به اینکه نشستن بعد از ظهر، از حیث اینکه نشستن است واجب باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۳

یعنی خود نشستن، تمام موضوع برای واجب بودن باشد، و نشستن دارای قید بعد از ظهر واجب نباشد، به گونه‌ای که (نشستن) بخشی از موضوع باشد و بخش دیگر قید (بعد از ظهر بودن) آن باشد.

چنانکه انسان از حیث اینکه ناطق است، تمام موضوع است، نه از حیث اینکه راه می‌رود، و یا قامت مستقیم دارد؛ لذا صحیح است گفته شود: انسان از حیث اینکه راه می‌رود و قامت مستقیم دارد، ناطق نیست، بلکه از حیث خود انسان بودن ناطق است.

در آنچه ما در آن بحث می‌کنیم صحیح گفته شود: نشستن بعد از ظهر از حیث نشستن واجب است، و از حیث داشتن قید بعد از ظهر بودن واجب نیست.

این حکم برمی‌گردد به اینکه نشستن، تمام موضوع باشد و نه بخشی از موضوع. گفته نشود:

مطلق هرگاه واجب باشد، اطلاق آن مقتضی واجب بودن نشستن در تمام حالت‌ها است؛ که از جمله این حالت‌ها نشستن بعد از ظهر است، پس معارض می‌گردد، چرا که نشستن بعد از ظهر واجب نیست.

پاسخ داده می‌شود: معنای اطلاق مطلق این است که: نشستن بعد از ظهر از حیث اینکه نشستن بعد از ظهر است واجب است، بلکه معنایش این است که نشستن بعد از ظهر از حیث اینکه نشستن است واجب است.

پس منافاتی میان واجب بودن نشستن بعد از ظهر، از آن حیث که نشستن است، و واجب نبودن آن از این حیث که دارای قید بعد از ظهر بودن است، نمی‌باشد، چنانکه روشن و واضح است.[۳۱۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۴

تلخیص المطالب

* جناب شیخ استصحاب را تعریف کردید به ابقاء ما کان، شریفه (من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقینه) را دلیل برآن آوردید. هم از تعریف استصحاب و هم از ادلّه استصحاب بدست آوردید که در استصحاب شکّ در بقاء شرط است بفرمائید بقاء یعنی چه؟ عنوان بقاء به چه جائی اطلاق می‌شود؟

به جائی که عین الموجود السابق، در زمان لا حقّ استمرار داشته باشد.

* منظورتان چیست؟

این است که ما استصحاب را در امور مستقره می‌توانیم جاری کنیم، چرا که بقاء در امور مستقره معقول است. فی المثل: زیدی وجود داشت، اکنون شکّ داریم که آیا هنوز هم وجود دارد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء آن را. چرا؟ بخاطر اینکه زید از امور مستقره است.

* آیا در امور جاریه استصحاب جاری می‌شود؟

باتوجّه به معنائی که برای بقاء ذکر کردیم، خیر در امور جاریه استصحاب جاری نمی‌شود چرا که انسان هیچ‌گاه شکّ در بقاء امور جاریه برایش پیدا نمی‌شود. چرا؟ زیرا در امور جاریه، همیشه تجدد امثال وجود دارد و نه استمرار عین الموجود السابق فی زمان اللاحق.

و لذا در جائی که تجدد امثال است، بقاء معنا ندارد تا اینکه استصحاب جاری شود.

* مرادتان از امور جاریه چیست؟

۱- زمان ۲- زمانیات ۳- آنچه مقیّد به زمان است.

زمان مثل: شب، روز، شهر، سنه و ...

فی المثل: شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه‌ای که در کنار هم ردیف شده و تشکیل شب می‌دهند، این آنات از امور جاریه‌اند و نه از امور مستقره، چرا؟ زیرا هر آنی یوجد و ینعدم، دوباره آنی یوجد و ینعدم و هکذا ...

به عبارت دیگر: شب مستمرّ است در آنات مظلمه‌ای که در یکجا مستقر و مجتمع نیستند بلکه همه‌اش تجدد امثال است.

* حال سؤال این است که وقتی شما در بقاء شب شکّ می‌کنید، شکّ شما در بقاء ما کان است یا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۵

حدوث و تجدد امثال؟

قطعا در حدوث و تجدد مثل است و نه در استمرار عین الموجود السابق، چرا که محال است، آن لا حقّ بقاء آن سابق باشد، چرا که آن سابق ینعدم، و لذا استمرار در اینجا معنا ندارد.

۲- و امّا زمانیات: اگرچه غیر از زمان‌اند و لکن در طی زمان و به تدریج یوجد و ینعدم. مثل:

آمد و رفت حروف یکی پس از دیگری در هنگام تکلم که یک حرف می‌آید و می‌رود، حرف دیگر حادث می‌شود، و لذا حرف قبلی شما، استمرار ندارد در حرف بعدیتان بلکه کلمات شما همچون آنات فی اللیل، یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند.

فی المثل می‌گوئید: دقائقی پیش فلانی را در حال تکلم و سخنرانی دیدم، نمی‌دانم اکنون که یک چهارم ساعت گذشته است باز هم در حال تکلم است یا نه؟

این شکّ شما در حقیقت شکّ در حدوث امثال است و نه شکّ در بقاء.

۳- و امّا در امور مقیّد به زمان، یعنی اموری که زمان خاصی قید آنها شده است، نیز مطالب چنین است، چرا که صوم یوم الجمعهٔ با صوم یوم الخمیس فرق دارد و به تعبیر دیگر یوم الجمعهٔ نسبت به یوم الخمیس، تجدد مثل است و نه بقاء آن.

حال همان‌طور که خود یوم الجمعهٔ غیر از یوم الخمیس است، صوم مقیّد به یوم الجمعهٔ نیز غیر از صوم مقیّد به یوم الخمیس است.

و لذا اگر در این‌گونه امور نیز شکّ کنید شکّ شما شکّ در حدوث مثل است و نه شکّ در بقاء.

* جناب شیخ حاصل کلام چیست؟

این است که: سه فصل در اینجا باید تشکیل دارد، یکی در زمان، یکی در زمانیات، یکی هم در امور مقیّد به زمان، و بررسی نمود که در کدامیک از این امور استصحاب جاری می‌شود.

* آیا به هنگام شکّ در زمان، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

خیر، استصحاب در خود آن آنی که در آن شکّ داریم صحیح نمی‌باشد، چرا که این آن حالت سابقه ندارد تا بشود در آن استصحاب جاری بشود، فی المثل اگر بگوئید:

۱- نمی‌دانم که این آن حاضر که در آن هستم شب یا روز؟ نمی‌توانید نسبت به این آن حاضر استصحاب جاری کنید و بگوئید: هذا الآن کان لیلا و یا به تعبیر دیگر این آن حاضر از قدیم الایام شب بود، پس اکنون هم شب است، خیر این استصحاب غلط است. چرا؟ زیرا این آن حاضر اصلا سابقه هستی ندارد و پس از رفتن آن سابق، حادث شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۹۶

* و لکن جناب شیخ برخی از حضرات طرقی را برای استصحاب زمان ارائه کرده‌اند؟ به دو طریق از این طرق اشاره و هریک را بیان بفرمائید؟

۱- یکی طریق این است که بگوئیم: درست است که شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه متحده و لکن به نظر عرف، شب امر واحدی است و یا روز یک امر واحد مستمرّ است و هکذا ...

به عبارت دیگر: عرف در امور متعدده و متجدده، اعتبار وحدت می‌کند و هریک از این امور را شیء واحد به حساب می‌آورد. فی المثل:

۱- بدن انسان از میلیاردها جزء تشکیل شده است و لکن یک شیء واحد حقیقی است و وحدت حقیقیّه دارد.

۲- شب که متشکل از هزاران آنات مظلمه و متجدده است وحدت اعتباریه داشته و به لحاظ عرف امر واحد است.

* جناب شیخ قبل از پرداختن به اصل پاسخ بفرمائید مراد از (حدوث کلّ شیء بقاء کلّ شیء و ارتفاع کلّ شیء بحسبه) چیست؟

این است که هر چیزی به حسب خودش و نحوه وجودش دارای حدوث، بقاء و ارتفاع است.

فی المثل:

۱- اموری که دارای وحدت حقیقیّه هستند، حدوثشان به این است که مجموعه‌اش حادث شود، مثلا- وجود انسان با تحقّق جمیع اجزائش محقّق می‌شود، بقاء او نیز به بقاء اجزائش می‌باشد، ارتفاعش هم با از بین رفتن تمام اجزائش می‌باشد.

۲- و امّا اموری که دارای وحدت اعتباریه هستند، وجود و تحققشان به حدوث جزء الأول است، یعنی به محض اینکه اولین جزء آن حادث شد، به نظر عرف آن شیء حادث می‌شود. یعنی اولین آن شب که رسید، عرف می‌گوید شب وجود گرفت، و سپس آن دوّم بقاء و آن سوّم بقاء، ...

ارتفاع شب نیز با مرتفع شدن آخرین جزء از آنات آن است و هکذا ...

بنابراین: در امور قارّه و یا مستقره یک جور حدوث و بقاء متصوّر است و در امور اعتباریه جور دیگری از حدوث و بقاء.

الحاصل: وقتی حدوث و بقاء در امور مختلفه بحسبه شد، استصحاب شب اشکالی ندارد منتهی اصل مثبت است و اصل مثبت حجیّت نیست.

* ولی جناب شیخ برخی اصل مثبت را حجّت می‌دانند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۹۷

بله، اگر كسى اصل مثبت را حجّت بداند، استصحاب شب يا روز عيبى ندارد. مى‌تواند فى المثل ليل را استصحاب بكند و بگويد هذا الآن كه من در اينكه جزء شب است يا جزء روز در آن شكّ دارم، من آنات الليل، و هر اثرى را كه شب دارد برآن مترتّب كند، مثلا به خوردن سحرى ادامه دهد، شروع به نماز صبح نكند و ...

البته كسانى كه اصل مثبت را حجّت دانسته‌اند خود بر دو گروه‌اند:

۱- عده‌اى اصل مثبت را مطلقا حجّت مى‌دانند، يعنى آن اثر عقلى و يا عادى كه بين المستصحب و اثر شرعى واقع مى‌شود چه جليّه باشد و چه خفيّه، مانع از اجراى استصحاب نيست. به عبارت ديگر: شما استصحاب را جارى بكنيد، بواسطه اين استصحاب واسطه را كه يک امر عقلى و يا يک امر عرفى است اثبات بكنيد، اين واسطه چه جليّه باشد و چه خفيّه، اثر شرعى را بر مستصحب مترتّب كنيد، هيچ اشكالى ندارد.

* در تبيين واسطه جليّه و خفيّه مثال بزنيد؟

۱- واسطه جليّه مثل اينكه بگوئيد: زيد ۵۰ سال پيش وجود داشت، اكنون شكّ دارم كه آيا هنوز زنده است يا نه؟ استصحاب مى‌كنيد وجود زيد را، اثر عقلى اين استصحاب شما اين است كه: زيد الآن پيرمردى شده است و پيرمرد بودن داراى آثار است. چرا؟ زيرا ۵۰ سال پيش كه وجود داشت جوانى مثلا ۲۵ ساله بود، حال كه حيات او را استصحاب مى‌كنيد، بعلاوه ۵۰ سال، ۷۰ ساله است.

حال اين پيرمرد بودن كه اثر عقلى آن استصحاب است داراى اثر شرعى است و لذا مى‌گوئيم يجب اكرامه.

پس: اوّل حيات زيد استصحاب شد، پس، پيرمرد بودن او اثبات شد كه اين پيرمرد بودن يک امر جلىّ است و نه خفى.

۲- و واسطه خفيّه مثل اينكه:

۱- جسمى با جسم ديگر ملاقات كرده و حال آنكه احد المتلاقيين نجس بوده است.

۲- يكى از متلاقيين هم از قبل رطوبت داشته است كه البته فرقى نمى‌كند ملاقى باشد يا ملاقى.

حال سؤال اين است كه آن يكى كه پاک بوده است در اثر اين ملاقات نجس شده است يا نه؟

استصحاب مى‌كنيم بقاء رطوبت را در احد المتلاقيين و حكم مى‌كنيم به اينكه فتنجّس.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۹۸

* حال سؤال اين است كه شما كه استصحاب مى‌كنيد بقاء رطوبت را در احد المتلاقيين و نتيجه مى‌گيريد اثر شرعى را كه تنجس باشد، اين اصل مثبت هست يا نه؟

بله، ما كه استصحاب مى‌كنيم رطوبت را بخاطر اين است كه اثبات بكنيم اثر عقلى و يا عادى آن يعنى سرايت را بدين معنا كه: رطوبت بود، اكنون هم هست، پس نجاست جسم نجس بخاطر وجود رطوبت سرايت كرده به جسم طاهر، وقتى نجاست سرايت كرد، آن جسم طاهر هم مى‌شود، نجس.

حال: اين سرايت يک واسطه خفيّه است، بدين معنا كه عرف متوجه اين سرايت نمى‌شود و لكن تا شما اسم رطوبت، احد المتلاقيين را آورده مى‌گويى باقى بوده است، ذهن منتقل مى‌شود به تنجس.

خلاصه اينكه: برخى اصل مثبت را حجّت مى‌دانند چه واسطه خفيّه باشد و چه جليّه، و لذا به عقيده اين حضرات، استصحاب در شب و روز بلااشكال است، چگونه؟ بدين نحو كه استصحاب مى‌كنند بقاء شب را، و اثبات مى‌كنند كه هذا الآن من آنات الليل و در نتيجه اثر شرعى را كه يجوز الافطار و يا لا يجوز الافطار باشد را برآن مترتّب مى‌سازند.

۲- برخى هم اصل مثبت را حجّيت نمى‌دانند مگر در صورتى كه واسطه خفيّه باشد و نه جليّه، مثل مثال قبل در رطوبت احد المتلاقيين.

فهذا در ما نحن فیه می گویند: استصحاب بقاء شب و روز عیبی ندارد چونکه واسطه خفیّه است، پس هذا الآن من آنات اللیل.

به عبارت دیگر می گویند: شب بودن، اکنون شکّ دارم که آن حاضر از اجزاء شب است تا شب باقی باشد یا از اجزاء روز؟ استصحاب می کنم بقاء شب را و نتیجه می گیرم که فلا یجوز صلاهٔ الصبح.

* جناب شیخ حاصل مطلب را بفرمائید؟

به نظر ما، استصحاب در خود زمان صحیح نیست، مگر از طریق توجیهاتی که گذشت، چنانکه استصحاب در خود امر مشکوک هم صحیح نیست چونکه حالت سابقه ندارد، در مجموع هم استصحاب جاری نمی‌شود چون از قبیل کلّی قسم ثالث است مگر با توجیه و اعتبار وحدت و بحساب آوردن آنات شب و یا روز بعنوان یک امر واحد، که البته عیبش این است که اصل مثبت است و حجّت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۹

بله، از نظر کسانی که اصل مثبت را حجّت می‌دانند چه مطلقا و چه با واسطه خفیّه استصحاب در زمان و اثبات واسطه عقلیّه و رسیدن به اثر و نتیجه شرعیّه عیبی ندارد.

* جناب شیخ باتوجّه به اینکه جریان استصحاب در اینجا هم نیاز به توجیه دارد، هم پس از توجیه اصل مثبت است آیا در باب زمان راهی وجود ندارد که نیازمند این توجیهات و تصرفات دردسرساز باشد؟

چرا اتفاقا در باب زمانیات استصحاباتی وجود دارد که نیاز به این توجیهات هم ندارد و لکن اصل باز هم مثبت است، فی المثل:

۱- شما شکّ می کنید که روز باقی است یا نه؟ چرا به سراغ استصحاب روز بروید که نیازمند این همه توجیه باشد، نه از همان اوّل بروید به سراغ استصحاب عدمی. و استصحاب بکنید عدم غروب را. یعنی: اصل این است که غروب نشده است، پس روز باقی است. فلا یجوز الافطار، منتهی مشکل مطلب این است که این هم اصل مثبت است. چرا؟ زیرا وقتی می گوئید غروب نشده است باید بگوئید که پس روز است و روز ادامه دارد. و یا فی المثل می گوئید: شکّ دارم که صبح شده است یا نه؟ الاصل عدم طلوع الفجر، پس شب ادامه دارد و یجوز الأکل. و این نیز اصل مثبت است.

* جناب شیخ نظر شما در اینجا چیست و چه باید کرد؟

به نظر ما اولی این است که استصحاب را در خود زمان جاری نکنیم بلکه در خود احکام شرعیّه جاری بکنیم. چرا؟ زیرا وقتی شما شکّ می کنی که آیا شب داخل شده است یا نه و یا شکّ می کنی که آیا روز تمام شده است یا نه؟ این شکّ تو برای چیست؟ برای این است که می‌خواهی بینی که آیا حقّ افطار داری یا نه؟ حقّ دخول فی الصلاهٔ داری یا نه؟ پس بهتر است که: استصحاب بکنی عدم جواز افطار را و بگو:

۱- تاکنون که افطار جایز نبود، اکنون هم جایز نیست، و یا تا به حال که دخول فی الصلاهٔ جایز نبود، اکنون هم جایز نمی‌باشد، و اجرای استصحاب بدین صورت خالی از دردسر است.

* جناب شیخ در حدیث شریف فرمود: الیقین لا تنقض بالشکّ سپس فرمود: صم للرؤیهٔ و أفطر للرؤیهٔ.

در اینجا روزه و افطار هر دو متفرّع شده است بر رؤیت هلال شعبان و رؤیت هلال رمضان، و لذا ظاهرا مراد حضرات استصحاب است، این چگونه استصحابی است، آیا استصحاب زمان است یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۰

غیر زمان؟

بله، ظاهر مطلب نشان می‌دهد که مراد امام استصحاب خود زمان است، یعنی:

- وقتی شکّ می کنی که آیا شعبان تمام شده است یا نه؟ استصحاب بکن بقاء شعبان را تا رؤیت.

- و یا وقتی شکّ می کنی که آیا رمضان تمام شده است یا نه؟ استصحاب بکن بقاء رمضان را.

- تا کی؟ تا رؤیت.

* پس شما می‌فرمودید که استصحاب در زمان درست نیست، و حال آنکه صم للرؤیهٔ و افطر للرؤیهٔ استصحاب زمانی است؟

بله، ظاهرش استصحاب زمان است و لکن می توان گفت که شاید مراد امام علیه السّلام استصحاب احکام است.

می‌شود گفت: صم للرؤیهٔ، یعنی استصحاب بکن عدم وجوب صوم را تا رؤیت هلال رمضان.

از آن طرف هم استصحاب بکن وجوب صوم را تا رؤیت هلال شوال.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

به نظر ما این شبهه پیش می‌آید که: اگر امام علیه السّلام استصحاب احکام مرادشان باشد، کار بسیار مشکل است فی المثل: اگر مراد امام علیه السّلام در افطر للرؤیهٔ مراد استصحاب حکمی یعنی وجوب صوم باشد تا هلال رؤیت شود، برای ما مشکل پیش می‌آید. چرا؟ زیرا اگر ما شکّ کنیم که آیا امروز ماه رمضان است یا اینکه رمضان تمام شده است، این سؤال پیش می‌آید که اینجا جای استصحاب وجوب صوم است یا جای اجرای اصل برائت؟ چرا؟ زیرا که شکّ من در این است که:

آیا ماه رمضان ۲۹ روز است یا ۳۰ روز؟ و به عبارت دیگر این اقلّ و اکثری که من در آن شکّ دارم استقلالی است یا ارتباطی؟

خواهید گفت استقلالی است می گوئیم در اقلّ و اکثر استقلالی اصل برائت جاری می‌شود.

به عبارت دیگر: صوم رمضان ۳۰ روز است و صوم در هر روز یک واجب مستقل است، حال ۲۹ روز آن برای من متیقّن است، و لکن روز سی‌ام‌اش مشکوک است.

پس: شکّ ما در اقلّ و اکثر استقلالی است و اقلّ و اکثر استقلالی هم مجرای اصالهٔ البراءهٔ است و نه جای استصحاب وجوب صوم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۱

بدین خاطر است که ما می گوئیم مشکل است که نظر امام در افطر للرؤیهٔ استصحاب وجوب صوم باشد.

* پس راه چاره چیست؟

این است که بگوئیم: لا بد مراد امام، استصحاب موضوع بوده است، و نه استصحاب حکم، یعنی شاید مراد امام این بوده است که استصحاب بکن بقاء رمضان را تا اینکه روزه بر تو واجب باشد. فی المثل: اگر در اوّل رمضان ما شکّ کنیم که آیا ماه رمضان شده است یا نه؟ و به تعبیر دیگر آیا روزه واجب شده است یا نه؟

در صورتی که مراد امام علیه السّلام از صم للرؤیهٔ، استصحاب باشد، می‌شود استصحاب عدم وجوب است تا اینکه هلال رمضان را رؤیت کنی. یعنی: روزه واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

الحاصل: اگر مراد امام در اینجا استصحاب حکمی باشد، چه در اوّل رمضان باشد چه در آخر رمضان استصحاب حکمی اشکال دارد. و لذا بعدی ندارد که بگوئیم مراد امام علیه السّلام استصحاب موضوعی بوده است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با استصحاب در زمانیات چیست؟ فی المثل: اگر بگوئیم فلان آقا نیم ساعت پیش مشغول تکلم بود، اکنون شکّ داریم که آیا هنوز هم مشغول تکلم است یا نه؟ آیا می‌توانیم بقای تکلم را استصحاب کنیم؟

به نظر ما چنین استصحابی مشکل است، چرا که اجرای استصحاب در فرد الاخیر است و حال آنکه شکّ شما نیز در حدوث همین فرد الاخیر است، و نه در بقاء آن.

* پس در کجا باید استصحاب جاری کنیم؟

در کلّی تکلم جاری کنید، چرا که کلی تکلم در اینجا با شب در امثله قبلی متفاوت است شب یک کلّ است که متشکل از اجزاء است و لکن تکلم کلّی است و نه کلّ. و هر کلمه‌ای که از دهان آن سخنران صادر می‌شود، فردی از افراد کلّی تکلم است.

فی المثل می‌گوئید: تکلم بود، اکنون شکّ دارم که آیا هنوز هم تکلم هست یا نه؟ بله تکلم هست.

* این استصحاب کدام نوع از استصحاب کلّی است؟

استصحاب کلّی نوع سوم مع تبادل الافراد است که در مثال گفته شد که: زید از بین رفته است، نمی‌دانم که آیا عمر جایگزین شده است یا نه؟ که در آنجا گفته شد استصحاب کلّی قسم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۲

سوّم مع تبادل الافراد جایز نیست.

پس: نه در فرد می‌شود استصحاب جاری نمود چرا که فرد در اینجا سابقه ندارد و نه در کلّی می‌شود استصحاب جاری کرد چون کلّی قسم ثالث غیر مجوز است.

* پس جناب شیخ چه باید کرد؟

با توجیهاتی می‌شود در اینجا نیز استصحاب جاری نمود که یکی از این توجیهات در بحث زمان گفته شد و آن این بود که: مجموع تکلمات یک ساعته را امر واحد اعتبار کنیم، چنانکه در آنجا مجموع آنات را به عنوان شب و شیء واحد اعتبار کردیم.

* چه تفاوتی در این دو اعتبار وجود دارد؟

در بحث شب مجموع اجزاء را واحد اعتبار می‌کردیم، در بحث تکلم، مجموع افراد را واحد اعتبار می‌کنیم.

خلاصه اینکه: در اینجا با اعتبار وحدت بین افراد تکلم، استصحاب می‌کنیم کلّی تکلم را، مشکلی هم پیش نمی‌آید، چونکه اصل مثبت هم نیست.

به عبارت دیگر: وقتی در این‌گونه امور وحدت را اعتبار کردیم می‌شود از نوع کلّی قسم اوّل و استصحاب کلّی مثلا- وجود تکلم بلااشکال بوده و اصل مثبت هم نمی‌باشد چرا که خودش دارای اثر است.

* اگر استصحاب را در اینجا برنگردانیم به استصحاب کلّی قسم اوّل چه؟

می‌توانید آن را برگردانید به استصحاب کلّی قسم ثالث، آن‌هم از قبیل اختلاف در مراتب، چرا که استصحاب در این بخش هم مشکل نداشت. فی المثل: جسمی بود بسیار سیاه، این سیاهی تبدیل شده است به سیاهی کم‌رنگ و یا رنگ خاکستری و عرف می‌گوید این سیاهی کمرنگ همان سیاهی است. اگرچه به دقت عقلیّه این تغییر است و موجب تبدل می‌شود و لکن به نظر عرف موجب تبدل نیست.

الحاصل: در اینجا نیز با اینکه هریک از کلمات و عبارات در جریان سخنرانی و تکلم غیر از دیگری است و لکن عند العرف واحد بوده، استمرار دارد و تبدل نمی‌باشد، و چنانچه آن را از نوع کلّی قسم ثالث بحساب آوریم از مواردی است که استصحاب در آن را جایز دانستیم.

* امّا جناب شیخ اینکه گفته شد که هم در زمان و هم در زمانیات باید وحدت اعتبار شود، برمی‌گردد به استصحاب کلّی قسم اوّل، که استصحاب آن بلامانع است: فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۳

۱- شب بود، شکّ دارم و نمی‌دانم که آیا اکنون هم شب است یا نه؟ استصحاب کن شب را. و یا فی المثل: زیدی در حال تکلم بود، نمی‌دانم هنوز هم در حال تکلم است یا نه؟ استصحاب کن تکلم را.

حال بفرمائید معیار و میزان این اعتبار وحدت چیست؟ و چه مقدار را می‌شود واحد اعتبار نمود؟

۱- این معیار در زمان مشخص است، چرا که اعتبار وحدت بین اجزاء شب یا بین اجزاء روزه یا بین اجزاء ماه و .. و این عرفا مشخص است.

۲- در زمانیّات که یک امر زمانی به تدریج صادر می‌شود، مقدار غرض و یا داعی واحد، موجب واحد اعتبار کردن آن مقدار فعل صادر شده می‌شود. فی المثل:

۱- واعظ بالای منبر قرار گرفته و به داعی و انگیزه شهادت و یا موت فلان شخص مشغول وضع و خطابه است، یعنی: اگر این واعظ به مقدار ۱۰۰ دقیقه حول این انگیزه صحبت کند، شما می‌توانید این صحبت ۱۰۰ دقیقه‌ای را یک امر واحد اعتبار کنید.

لکن اگر قرارست که این واعظ در همان شب در چهار منبر و به انگیزه‌های مختلف در هر منبر ۵۰ دقیقه صحبت کند، شما نمی‌توانید چهار سخنرانی او را امر واحد بحساب آورید، چرا؟

زیرا هریک از این سخنرانیها انگیزه و داعی مخصوص به خود دارد، و برای خود امر واحد است.

حال بناء علی هذا:

۱- زنی که مبتلا به حیض شده و خون می‌بیند، مادامی که مبتلا به دم هست، اگر شکّ بکند که آیا حائض است یا اینکه حیض او تبدیل شده است به استحاضه؟ می‌تواند استصحاب بکند بقاء حیض را. چرا؟ زیرا می‌شود که تمام این جریانات دم را امر واحد بحساب آورد.

حال: علّت اعتبار وحدت هم در اینجا داعی واحد، یعنی اقتضای طبیعت زن است که در هر ماه به مدت ۱۰ روز چنین حالتی برای او رخ بدهد.

۲- و امّا زنی که مبتلاـ به حیض شده است و لکن جریان دم قطع شده، ولی احتمال عودت دارد، آن‌هم در زمانی که اگر عودت بکند، محکوم به حیض است یعنی از شروع خون تا ده روز.

به عبارت دیگر: ۳ تا ۵ روز از دیدن خون گذشته، خون قطع شده است او شکّ می‌کند که آیا حیض است یا نه؟ چرا؟ چون احتمال عودت دارد و چنانچه عوت کند شرعا محکوم به حیض است. و لکن او اکنون شکّ دارد که آیا فعلا که خون جریان ندارد محکوم به حیض هست یا نه؟

* جناب شیخ تکلیف این زن چیست؟

می‌شود گفت که او می‌تواند استصحاب کند حیضیت را. چرا؟ چون علی تقدیر اینکه عودت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۴

بکند، او محکوم به حیض خواهد شد، بخاطر اینکه اگر در طول این ۱۰ روز، چندین بار هم جریان خون قطع و وصل شود، عرفا امر واحد و یا به تعبیر دیگر حیض واحد بحساب می‌آید.

یعنی این انقطاع خون به اعتبار وجدت جریانات خون در این ده روز مخل به حیضیت نیست، استصحاب می‌کند حیض را و احکام مربوط به آن را برآن مترتّب می‌کند.

* چرا این انقطاع مخل به حیض بودن نمی‌شود؟

بخاطر اینکه جریانات متناوب خون ناشی از یک داعی است، نه اینکه در یک ماه طبیعت دو یا سه داعی برای این امر داشته باشد، خیر، بلکه طبیعت زن تنها ماهی یک‌بار اقتضای خون دیدن دارد.

* جناب شیخ اگر زنی شکّ بکند که یائسه شده است یا نه؟ آیا در صورتی که خونی ببیند محکوم به حیضیت است یا نه؟ آیا می‌شود استصحاب بکند حیضیت را؟

بعید نیست که روی بیان مذکور بتواند استصحاب کند حیضیت را. چرا؟ زیرا: همان‌طور که در قطعه‌ای از زمان مثلا یک ماه مبتلا به جریان دم می‌شود، می‌تواند تمام جریانات متناوب دم را بخاطر داعی و انگیزه واحد و یا اقتضای طبیعتش واحد اعتبار کند و انقطاع یک یا دو روزه مخل به اعتبار وحدت میان سابق و لا حقّ نشد، در اینجا نیز انقطاع‌هایی که در طول عمرش بدان مبتلا

می‌شود بـدین معنا که ده روز مبتلا شـده، بیست روز قطع گردیـده و هکذا در هر سال ۱۲ بار انقطاع از جریان خون برای او حاصـل می‌شود تا ۵۰ سال، این عقب و جلو افتادن‌ها در اطراف سن یائسگی مخل به اعتبار وحدت نیست؛ و لذا اشکالی ندارد که همه این خون‌ها را که در طی عمرش می‌بینـد، امر واحد بحساب آورد که در نتیجه انقطاع یک یا دو ماه تا زمانی که قطع به یائسگی ندارد، مخل به اعتبار وحدت در این جریان نمی‌باشد. و لذا چنانچه دوباره خون ببیند، محکوم به حیضیت است.

یعنی می‌توانـد بگوید: ۴۰ یا ۵۰ سـال است که مبتلای به حیض می‌شـده‌ام، اکنون پس از انقطـاع چنـد ماه دوباره مبتلای به جریان خون شده‌ام، این خون نیز همان خون حیضیت است و لذا استصحاب می‌کند ابتلای به حیض را.

* جناب شیخ رأی منصفانه در اینجا چیست؟

این است که:

۱- در برخی از جاها که انسان مطمئن است که مجموعه امر واحد است، استصحاب جاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۵

می‌کند.

۲- در برخی از جاها که انسان مطمئن است، مجموعه امر واحد نیست، استصحاب جاری نمی‌کند.

۳- برخی از جاها که محل شکّ است و انسان شکّ می‌کند که آیا می‌توان در آن مجموعه وحدت اعتبار نمود، تا بتوان استصحاب جاری نمود یا نه نمی‌توان وحدت اعتبار کرد باز خود بر دو صورت است:

- گاهی پس از بررسـی انسان اطمینان پیدا می‌کند که می‌شود وحدت اعتبار مثل سخنرانی شما بر روی فلان منبر به داعی شهادت و یا موت فلان آقا، که اعتبار وحدت کرده، استصحاب جاری می‌کنیم.

- گاهی هم پس از بررسی مطمئن هستیم که نمی‌شود وحدت اعتبار نمود مثل چهار سخنرانی شما بر روی چهار منبر در چهار محل به دواعی و انگیزه‌های مختلفه.

در اینجـا اگر در سـخنرانی دوّم مثلا شکّ کردیم، نمی‌توانیم استصـحاب کنیم تکلم را به جهت سـخنرانی اوّل بله، اگر در سـخنرانی اوّل شکّ کنیم که آیا سخنرانی تمام شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقای تکلم را، چرا که هر چقدر هم که کم باشد یا زیاد، امر واحد بحساب می‌آید.

* جناب شیـخ آیا در امور مقیّـد به زمان استصـحاب جاری می‌شود یا نه؟ فی المثل: مولا به عبدش می‌گوید: صم یوم الخمیس، اگر بعـد نیز برود و روز پنج‌شـنبه را روزه بگیرد و لکن در روز جمعه شـکّ بکنـد که آیـا مولای که روزه روز پنج‌شـنبه را خواسـته بود، روزه روز جمعه را خواسته است یا نه؟

می‌تواند استصحاب کند روزه روز پنج‌شنبه را یا نه؟

بطور کلّی باید گفت حکمی که مقیّد به زمان شده است قابل استصحاب نیست، چرا که امر مقیّد به زمان با امر غیر مقیّد به زمان، به دلیل فقـدان و وجـدان با هم متفاوت‌انـد. فی المثل: روزه‌ای را که مولی مقیّـد به زمان کرده، با روزه‌ای که مقیّـد به زمان نشده فرق دارد و هریک برای خود یک موضوع جداگانه و یا به تعبیر دیگر دو موضوع بحساب می‌آیند.

بنابراین: صوم یوم الخمیس هم، عرفا با صوم یوم الجمعهٔ که هریک مقیّـد به زمان خاصـی شده‌انـد دو صوم بحساب آمد، و هریک برای خود حکم جداگانه و وجوب مستقل دارد. و لذا موضوع استصحاب در اینجا مختل است.

اگر مثلا شما بخواهی روز جمعه استصحاب کنی وجوب یوم الخمیس را به شما گفته می‌شود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۶

که: وجوب یوم الخمیس با خود یوم الخمیس که در زمان مخصوص به خودش بود تمام شد و رفت و لذا چیزی وجود ندارد تا شما

بخواهی آن را استصحاب کنی.

اگر هم بخواهی استصحاب کنی وجوب یوم الجمعهٔ را که این هم بدون سابقه است و بلکه شما در حدوث آن شکّ داری.

پس: وجوب یوم الخمیس شکّ در بقاء ندارد، وجوب یوم الجمعهٔ مشکوک الحدوث است این است که در مقیّد به زمان استصحاب مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه برخی در قول هفتم از اقوال ده‌گانه حجیّت استصحاب گفتند که استصحاب در احکام شرعیّه مثل استصحاب وجوب، استصحاب حرمت و ... جاری نمی‌شود، لکن در موضوعات خارجیه مثل استصحاب حیاط، استصحاب رطوبت، استصحاب کریّت و ... جاری می‌شود، مرادشان این بود که: خداوند عالم به هنگام صدوری حکمی برای ما، موضوع آن را با تمام قیودش مشخص می‌فرماید.

حال: مادامی‌که این موضوع هست، حکم هم هست، وقتی‌که موضوع نیست، حکم هم نخواهد بود و لذا در رابطه با حکم خدا باید به سراغ موضوع آن رفت، اگر موضوع هست، حکم هم هست، موضوع نبود، حکم هم نیست و لذا شکی در رابطه با احکام خدا وجود ندارد تا به سراغ استصحاب برویم. فی المثل: مادامی‌که زید زنده است، بر او واجب است که نفقه عیالش را بپردازد و لذا ما در حال حیات زید، شکی در وجوب پرداخت نفقه از جانب زید نداریم، لکن پس از اینکه مرد این وجوب هم برداشته می‌شود. و لکن در همین‌جا می‌شود در موضوع شکّ نمود.

فی المثل: امکان دارد که ما شکّ بکنیم که آیا زید زنده است یا نه؟ می‌توانیم استصحاب بکنیم حیات زید را و اثرات حیات را بر او مترتّب کرده بگوئیم باید از اموال او نفقه عیالش را بپردازند.

و یا فی المثل: شارع فرموده: الماء اذا تغیّر تنجّس، آب وقتی متغیر شد، متنجس می‌شود.

حال: از آنجا که تغیّر در اینجا قید تنجس است، گفته می‌شود که ماء متغیر با آب غیر متغیّر دوتاست.

یعنی: آن‌وقت که تغیّر نیست، نجاست هم نیست، و آن‌وقت که تغیّر هست نجاست هم نیست. فلذا: اگر در اینجا شکّ کردیم که تغیّر هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم تغیّر را.

و یا فی المثل: شارع فرموده: المتیمم فاقد للماء، یجوز الدخول فی الصلاهٔ یعنی آدم فاقد آب می‌تواند با تیمّم نماز بخواند. از آنجا که عدم الماء در اینجا نیز قید است، منتهی یک قید عدمی، با کسی که واجد الماء است فرق می‌کند، و لذا: مادامی‌که آب وجود دارد با وضو نماز می‌خواند و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۷

زمانی که آب وجود ندارد با تیمّم نماز می‌خواند، چرا که قید حکم را عوض می‌کند.

بله، اگر شکّ کردی که فاقد الماء هستی یا نه؟ استصحاب بکن فقدان آب را، که این یک مطلب دیگری است و مورد بحث ما نیست. الحاصل:

۱- همان‌طور که فاقد الماء با واجد الماء فرق می‌کند و دوتاست و همان‌طور که ماء متغیر با ماء غیر متغیر دوتاست، صم یوم الخمیس نیز با صوم یوم الجمعهٔ دوتاست.

۲- صوم یوم الخمیس قطعا مرتفع شده، صوم یوم الجمعهٔ مشکوک الحدوث است و لذا استصحاب در اینجا معنا ندارد.

* ولی جناب شیخ برخی از جمله مرحوم نراقی در این‌گونه موارد قائل به جریان دو استصحاب شده است. یکی استصحاب عدم ازلی و یکی استصحاب وجود ثانوی. و لذا به تعارض و تساقط کشیده شده و در نتیجه گفته‌اند: یریع الی اصالهٔ البراءهٔ.

فی المثل: اگر امروز که روز پنج‌شنبه است از شمای مکلّف بپرسیم که آیا روزه بر تو واجب شده است یا نه؟ می‌گوئید: نه. چرا؟ چون امری از جانب مولی نرسیده است. و یا اگر از او بپرسیم که آیا جلوس در فردا که جمعه است بر تو واجب است یا نه؟

می گوید: نه. چرا؟ چون امری نیامده و مولی نفرموده که اجلس غدا.

به عبارت دیگر: نه در امروز که پنج‌شنبه بود، روزه بر شما واجب شد، نه امری برای جلوس فی الجمعهٔ رسید لکن امروز هم گذشت و لکن به هنگام شب، از جانب مولی برای فرا امر آمد که: صم یوم الجمعهٔ و اجلس یوم الجمعهٔ الی الزّوال.

پس چون امر آمده فردا که جمعه است هم روزه بر شما واجب است، هم جلوس. حال سؤال ما از شمای مکلّف این است که: روز پنج‌شنبه چند تا یقین به عدم داشتید؟ خواهید گفت سه تا:

۱- یقین به عدم وجوب یوم الخمیس. ۲- یقین به عدم وجوب صوم یوم الجمعهٔ ۳- یقین به عدم وجوب صوم یوم السبت و یوم ...

و امّا اکنون که امر آمده است که صم یوم الجمعهٔ، یکی از این یقین به عدمهای شما که عدم وجوب صوم فی یوم الجمعهٔ است از بین رفته و یقین به وجوب جای آن را گرفته است. پس: روز جمعه را روزه گرفتی و پس از افطار جمعه، شکّ می کنی که آیا در روز شنبه، روزه بر من واجب است یا نه؟

بنابراین: این شکّ شما به دنبال دو تا یقین شما واقع شده است، یکی یقین به عدم وجوب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۸

صوم فی یوم الخمیس و یکی یقین به وجوب صوم یوم الجمعهٔ، روز شنبه نیز یوم الشک است.

به عبارت دیگر شکّ شما در این است که: مثل یوم السّبت، مثل یوم الخمیس است که بشود عدم وجوب، و یا مثل یوم الجمعهٔ است که بشود وجوب؟ و لذا:

۱- هم می‌توانید استصحاب کنید جریان یوم الخمیس را که بشود عدم وجوب صوم.

۲- هم می‌توانید استصحاب کنید جریان یوم الجمعهٔ را که بشود وجود وجوب صوم.

در نتیجه: این دو اصل تعارضا و تساقطا، و نوبت می‌رسد به اجرای اصل برائت. چه اشکالی به این بیان نراقی وارد شده است؟

مستشکل و یا به تعبیر بهتر متوهمی می گوید: صوم یوم الجمعهٔ واجب بود، در وجوب صوم یوم السّبت شکّ داری، خوب همان وجوب صوم یوم الجمعهٔ را استصحاب کن، چه‌کارت با عدم ازلی تا که به استصحاب وجود تعارض بکند؟

به عبارت دیگر: شکّ شما متصل به یک یقین وجودی است، چه‌کار داری با عدم ازلی روز پنج‌شنبه، همین یقین وجودی یوم الجمعهٔ را استصحاب کن تعارضی هم پیش نمی‌آید.

جناب نراقی پاسخ می‌دهد: اگر ما چنین اتصالی را در نظر بگیریم، شکّ ما به دو یقین یعنی یقین وجودی وجوب و یقین عدمی وجوب هر دو متصل است، نه اینکه تنها به یقین وجودی متصل باشد. و لذا از آنجا که شکّ ما به هر دو یقین متصل است، هر دو یقین را استصحاب می کنیم که در نتیجه تعارضا و تساقطا.

* چگونه شکّ ما در اینجا متصل به هر دو یقین است؟

فی المثل: در روز پنج‌شنبه از شما سؤال شد که آیا اکنون و یا فردا جلوس بر شما واجب شده است یا نه؟ گفتید که نه، چرا که امری بر من وارد نشده است. امّا اکنون امر آمده است که اجلس یوم الجمعهٔ، با آمدن این امر یک یقین تازه و یک شکّ تازه برای شما پیدا شد:

۱- یقین تازه این است که: روز جمعه تا ظهر بر شما جلوس واجب است و حال آنکه قبل از ورود امر یقین داشتی که جلوس واجب نیست.

۲- در همان وقت که یقین تازه به وجوب جلوس در یوم الجمعهٔ الی الزوال برای شما پیدا شد یک شکّ تازه نیز در همان وقت برای شما پیدا شد که فردا بعد از ظهر و یا به تعبیر دیگر پس از زوال چطور، آیا جلوس بر من واجب است یا نه؟

و لذا: هم یقین وجودی و هم شکّ، هر دو متصل‌اند به آن یقین به عدم وجوب. به عبارت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۹

دیگر: این شکّ شما هم به یقینی که قبلا به عدم داشتی و هم به یقینی که پس از امر پیدا شد، به هر دو متصل است و لذا به هر دو ملاحظه استصحاب جاری می‌شود.

سپس مرحوم نراقی می‌فرماید: این تعارض استصحابین اختصاصی به زمان ندارد بلکه در مواردی که غیر از امور زمانیه هستند نیز تعارض استصحابین پیش می‌آید، فی المثل: مولی گفته روزه بگیر، مکلّف هم می‌رود و روزه را می‌گیرد و در اثناء روز مبتلا می‌شود به مرضی و لذا می‌گوید: تا قبل از ابتلای به مرض، روزه بر من واجب بود، آیا اکنون که مبتلای به مرض شده‌ام باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟ حال:

۱- پیش از آمدن امر به روزه، روزه بر این مکلّف واجب نبود، نه برای دیروز، نه برای امروز، نه برای فردا و نه برای پس فردا و نه برای پس از مرض.

۲- لکن امر آمده روزه بر این مکلف واجب شد، تا حین ابتلای به مرض.

۳- پس از ابتلای به مرض او شکّ می‌کند که آیا باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟

در اینجا: استصحاب عدم وجوب قبل از امر تعارض می‌کند با استصحاب وجوب قبل از مرض و لذا تعارضا و تساقطا پس نوبت می‌رسد به قواعد دیگر از جمله برائت.

البته مثالهای دیگری در اینجا آورده شده که باید به شرح مراجعه کنید.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به بیانات جناب نراقی در اینجا چیست؟

این است که: سه امر برایشان مشتبه شده است:

۱- یکی از این سه امر، خلط میان قیدیت زمان و ظرفیت زمان است.

به عبارت دیگر: ایشان بین صوم یوم الخمیس و صوم یوم الجمعة تفاوتی قائل نشده است و مشخص نفرموده است که زمان را برای حکم و یا موضوع به عنوان قید اخذ کرده است یا اینکه نه به عنوان ظرف اخذ نموده است.

* مرادتان از این حکم و موضوع چیست؟

این است که وقتی گفته می‌شود: صم یوم الخمیس، امکان دارد که این یوم الخمیس:

۱- قید بشود برای حکم که وجوب است.

۲- ظرف بشود برای موضوع بدین معنا که صوم یوم الخمیس واجب و این ظرفیت با قیدیت متفاوت است.

* از کجا بفهمیم که زمان در اینجا ظرفیت دارد و یا قیدیت؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۰

از قرائن خارجیه، و لذا می‌گوئیم: هر عملی از اعمال ما مکلفین، نیاز به اشتغال یک زمانی دارد و اینکه آن فعل زمان می‌خواهد و یا اینکه ما در یک زمانی قرار داریم و به تعبیر ساده‌تر ظرفیت زمان به معنای ...

و لذا: ظرف معوّض و یا مکثر موضوع نمی‌باشد بدین معنا که تبدیل‌کننده آن نیست و آن را دوتا نمی‌کند، فی المثل: بنده اکنون در این مکان مشغول مطالعه هستم، ساعت بعد در محل دیگری مطالعه می‌کنم، زمان پس از آن در کتابخانه هستم و هکذا ...

آیا بنده در زمان دیگر، چیزی غیر از آنی هستم که اکنون هستم؟ قطعا خیر، بنده در هر ظرف زمانی که قرار بگیرم، خود هستم، نه عوض می‌شوم و نه دوتا می‌گردم.

پس: وقتی زمان ظرف باشد و مکثر و معوّض موضوع نباشد، استصحاب وجوب قبلی اشکال ندارد. چرا؟ زیرا شکّ شما، شکّ در بقاء است و عند الشک فی البقاء یجری الاستصحاب.

فی المثل مولی فرموده: صم یوم الجمعهٔ، دیروز جمعه بود و من روزه گرفتم چون امر بر من وارد شده بود، لکن امروز که شنبه است نمی‌دانم که باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنید بقای وجوب دیروز یعنی جمعه را و می‌گوئید: دیروز که صوم واجب بود، خوب امروز هم واجب است. چرا؟ زیرا اگر زمان ظرف باشد و نه قید موضوع را دوتا نمی‌کند و وجوب، وجوب است چه در دیروز و چه در امروز، حقیقت مطلب واحد است و لذا استصحاب وجوب بلامانع خواهد شد و دیگر نوبت به استصحاب عدم نمی‌رسد.

امّا: اگر زمان را قید بگیرید برای حکم و یا موضوع، قطعا وجوب یوم الخمیس غیر از وجوب یوم الجمعهٔ خواهد بود. و لذا زمان بعنوان قید مکثر موضوع و موجب تعدّد حکم می‌شود.

وقتی زمان موجب تعدّد شد، شکّ شما می‌شود شکّ در حدوث المثل و نه در بقاء عین الموجود السابق که عند الشک فی الحدوث، استصحاب معنا ندارد.

* جناب شیخ حاصل گفتار نراقی تا به اینجا چه شد؟

۱- فرمود جریان استصحاب در صورت ظرف بودن زمان بلااشکال است، اگر شکّ کردید استصحاب کنید. لکن ما به ایشان گفتیم که در صورت قید بودن زمان برای حکم و یا موضوع حقّ اجرای استصحاب را ندارید.

۲- فرمود وقتی استصحاب وجودی وجوب را جاری می‌کنیم با استصحاب عدم ازلی تعارض کرده تساقط می‌کنند، لکن ما به ایشان گفتیم که اگر شما وجوب را در بستر و ظرفیت زمان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۱

استصحاب کنید تعارضی با عدم ازلی نخواهد داشت، چرا که شکّ شما به هر یقینی که متصل بشود باید آن یقین را استصحاب کنید و حال آنکه شکّ شما به یقین وجودی متصل است، خوب همان یقین وجودی را استصحاب کن چه‌کارت با عدم ازلی.

* ولی جناب شیخ خود نراقی در پاسخ به شبهه خودش گفت که شکّ ما هم به یقین وجودی متصل است، هم به یقین عدمی، چرا که به مجرد آمدن امر یک یقین تازه و یک شکّ تازه در تو پیدا شد:

- یقین تازه این شد که بله فردا تا ظهر باید جلوس کنی و یا فردا را روزه بگیری.

- شکّ تازه این شد که فردا بعد از ظهر چطور؟ پس‌فردا چطور؟ نمی‌دانم.

پس این شکّ تو به هر دو یقین متصل است و ...

بله، این هم یکی دیگر از اشتباهات جناب نراقی است، چرا که درست است که این شکّ به هر دو یقین متصل است و لکن این دو یقین و شکّ در عرض هم نیستند بلکه در طول هم و یکی پس از دیگری مترتّب بر هم هستند. یعنی: آن‌وقت که امر آمد هم‌زمان یک قطع تازه برای تو حاصل شد و یک شکّ تازه، لکن آیا این شکّ مترتبا بر یقین در همان موقع حاصل شد یا غیر مترتبا؟

بایـد بگوئیـد که مترتبا، چونکه در همان آنکه یقین به وجوب صوم یا جلوس در فردا پیدا کردی در همان موقع از خاطرت گذشت که پس از زمان یقین چه، تکلیف پس‌فردا و یا بعد از ظهر جمعه چیست؟ که گفتی نمی‌دانم.

* جناب شیخ چرا مرحوم نراقی به سراغ اجرای دو استصحاب عدمی و وجودی رفته است تا اینکه کار به تعارض و تساقط بکشد؟

زیرا:

۱- از یک طرف حساب کرده و به اینجا رسیده است که وجوب، یک وجود واحد است و این وجود واحد قابل استمرار است، و لذا به این نتیجه رسیده است که پس اگر در بعد از ظهر شکّ در بقاء وجوب قبل از ظهر نمودیم، همان وجوب را استصحاب کرده، مثلا جلوس را ادامه می‌دهیم.

۲- از طرف دیگر حساب کرده و به اینجا رسیده است که درست است که وجوب، یک وجوب است و قابل استمرار و لکن وقتی

مقیّد به زمان قبل از زوال شد، غیر از وجوب پس از زوال خواهد بود. و لذا می‌شود دوتا: یکی وجوب متیقنی که به همراه زوال قبل از ظهر از بین رفت، یکی وجوب پس از زوال که مشکوک الحدوث است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۲

به عبارت دیگر به این نتیجه رسید که: وقتی یک وجوب یقینا متیقّن الارتفاع است و یک وجوب مشکوک الحدوث، باید همان عدم قبلی را استصحاب نمود. چرا که گاهی این معنا در ذهنش تجلی کرده و گاهی آن معنا.

پس: دو استصحاب جاری کرده و نامش را هم متعارضین گذاشته است.

* اگرچه قبلا به این دیدگاه شیخ پاسخ داده شد و لکن جناب شیخ حاصل و خلاصه پاسخ خود را به این نگرش نراقی بفرمائید؟

اینکه جناب نراقی می‌فرماید وجوب قبل از ظهر با وجوب بعد از ظهر متفاوت است و غیر از آن می‌باشد، بستگی دارد به اینکه: این زمان قبل از ظهر و بعد از ظهر، به عنوان ظرف این حکم لحاظ شده است و یا بعنوان قید در آن اخذ شده باشد.

اگر زمان قبل از ظهر و زمان بعد از ظهر را به عنوان ظرف به حساب بیاورد که ظرف موجب تکثر و تغایر موضوع و یا حکم نمی‌شود و وجوب قبل از ظهر و بعد از ظهر، یک امر واحد قابل استمرار است و دوتا نیست. پس فقط استصحاب می‌شود وجوب قبل از ظهر.

لکن اگر زمان را به عنوان قیدیت ذکر و یا اخذ کرده باشد، بله قیدیت مکثر موضوع و یا حکم است، چرا که شیء واجد قید با شیء فاقد قید متغایر دوتا هستند. منتهی: وقتی دوتا شد، متیقّن سابق قطعا رفته است، وجوب بعد از ظهر هم که مشکوک الحدوث است و لذا نسبت به اولی استصحاب وجودی جاری نمی‌شود، دومی هم که مشکوک است، پس فقط استصحاب عدمی جاری می‌شود.

پس علی کلّ تقدیر بیشتر از یک استصحاب جاری نمی‌شود.

* جناب شیخ دومین اشکال حضرتعالی به مرحوم نراقی در ما نحن فیه چیست؟

مرحوم نراقی چهار مثال برای تعارض وجود و عدم ذکر نمود:

- یکی مثال اجلس یوم الجمعة که مکلّف وجوب تا ظهرش را می‌دانست و لکن نسبت به بعد از ظهرش شکّ داشت.

- یکی مثال صم یوم الجمعة که مکلّف وجوب تا قبل از ابتلای به بیماریش را می‌دانست و لکن نسبت به وجوب آن پس از ابتلای به بیماری شکّ داشت.

امّا دو مثال دیگر نیز به دنباله امثله فوق ذکر نمود:

- یکی اینکه آیا طهارت، پس از خروج المذی از بین می‌رود و یا نه؟ که در اینجا نیز فرمود که استصحاب طهارت با استصحاب عدم جعل وضو سببا للطهارة بعد المذی تعارض می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۳

- یکی هم در ثوب نجس بود که اگر شکّ بکنیم که آیا آن را شسته‌ایم یا نه؟ استصحاب نجاست الثوب با استصحاب عدم جعل ملاقات ابدا للنجاسة بعد الغسل مرة، تعارض می‌کند. لکن جناب نراقی پس از طرح اصلین و تعارض و تساقط آنها فرمود:

ما یک اصل ثالثی داریم که حاکم بر اصالة العدم است و آن را از بین می‌رود و در نتیجه اصل دوّم سالم از معارض باقی می‌ماند.

آن اصل سوّم این است که: مذی رافع طهارت نیست و لذا استصحاب عدم از بین می‌رود و تنها استصحاب طهارت باقی می‌ماند.

و یا اینکه آن اصل این است که: یک‌بار شستن رافع نجاست نیست و لذا این عدم رافعیّت آن استصحاب عدم ازلی را از بین می‌برد و در نتیجه استصحاب دوّم یعنی نجاست ثوب باقی می‌ماند و هکذا ...

* شیخنا انما الکلام در چیست؟

تناقض‌گوئی جناب نراقی است چرا که:

۱- آن اصل سومی را که ایشان اجرا می‌کند و می‌گوید اصل این است که مذی رافع طهارت نیست و یا اصل این است که یک‌بار شستن رافع نجاست نیست با فریاد بلند می‌گوید که آقا شکّ شما در اینجا در رافع است، بدین معنا که آیا رافع آمده است یا نه؟ شما هم می‌گوئید که خیر، مذی رافع نیست: غسل مرّة رافع نیست.

۲- و آن استصحاب اولی ایشان که اصالة العدم است، فریاد می‌زند که شکّ شما، شکّ در رافع نیست، بلکه شکّ در مقتضی است و آن این بود که الاصل، عدم جعل الوضوء، سببا الطهارة بعد خروج المذی، و ...

به عبارت دیگر: این اصل نیز فریاد می‌زند که وضو چه مقدار استعداد برای طهارت دارد؟ و یا ملاقات چقدر استعداد برای ایجاد نجاست دارد؟

حال سؤال این است که جناب نراقی بالاخره شکّ ما و شما در اینجا در رافع است یا در مقتضی؟ به عبارت دیگر: جناب نراقی شما در این دو مثال شکّ را، شکّ در رافع قرار می‌دهید و یا شکّ در مقتضی؟ به عبارت دیگر:

۱- آیا معتقدید که وقتی مکلّف وضو می‌گیرد، وضو به نحوی ایجاد طهارت می‌کند که لا یرتفع الا برافع؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۴

۲- آیا معتقدید که ملاقات با نجس به حیثی ایجاد نجاست می‌کند که لا یرتفع الا برافع اگر اعتقاد شما این باشد، قطعا شکّ شما، شکّ در رافع است.

امّا اگر بگوئید ما به دنبال این هستیم که بدانیم شارع که وضو را سبب از برای طهارت قرار داده است چه مقدار سببیّت دارد؟ و یا بگوئید ما به دنبال این هستیم که بدانیم شارع که ملاقات را سبب برای نجاست قرار داده است چه مقدار سببیّت دارد؟

در این صورت، شکّ شما شکّ در مقتضی است.

بنابراین جناب نراقی باید بدانید که:

۱- اگر شکّ شما در مقتضی یعنی شکّ در مقدار سببیّت باشد، بدین معنا که وضو تا چه حد سببیّت طهارت و ملاقات تا چه حد سبب نجاست است، این اصل سوّم شما که گفتید: الاصل عدم کون المذی رافعا و یا الاصل عدم کون الغسل مرة رافعا، هیچ‌گونه مفهومی نخواهد داشت.

چرا؟ زیرا شکّ شما در رافع نیست، تا شما این اصل را اجرا کنید که خیر رافع نیست، بلکه نگرانی شما در مقدار سببیّت یعنی شکّ در مقتضی است، و لذا باید همان اصل اولی یعنی: الاصل عدم کون الوضوء سببا للطهارة بعد خروج المذی و یا الاصل عدم کون المقالات سببا للنجاسة بعد الغسل مرة اجرا شود.

البته ما اکنون کاری نداریم که آیا این اصل اولی با آن استصحاب طهارت تعارض می‌کند یا نه؟ گرچه به نظر حضرتعالی بله اصل وجودی و عدمی تعارضا و تساقطا و لکن به نظر ما حقّ این است که نه، همان اصل عدمی جاری می‌شود و تعارضی هم پیش نمی‌آید.

* جناب شیخ در اثبات مدعایتان در اینجا مثال بزنید؟

فی المثل: شما وضو گرفته‌اید تقیة، قطعا تا زمانی که در حال تقیّه هستید می‌توانید با این وضوی تقیّه‌ای نماز بخوانید، یعنی این وضو مبیح نماز است. و یا فی المثل: وضوی زن مستحاضه یا وضوی فرد مسلوس و یا مبطون، که رافع نجاست نیست و لکن مبیح نماز هست.

منظور؟

منظور این است که: پس از اینکه عذر برطرف شد، اگر شما شکّ کنید که آیا آن وضوی تقیّه‌ای باز هم استعداد بقاء و به تعبیر

دیگر سببیّت برای نماز دارد یا نه؟ به شما می‌گوئیم خیر، استعداد بقاء یعنی سببیّت برای نماز ندارد.

به عبارت دیگر: در اینجا وقتی که شما در بقاء سببیّت این‌گونه وضوها شکّ می‌کنید می‌گوئید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۵

الاصل عدم الازلی. یعنی: اصل این است که شارع این وضوها را پس از رفع العذر مبیح للصلاة قرار نداده است و لذا عذر که برداشته می‌شود مبیح بودنش را از دست می‌دهد.

پس: در اینجا نمی‌توانید بگوئید: الاصل، عدم الرّافع، چرا که شکتان در رافع نیست بلکه در مقتضی است.

۲- و امّا جناب نراقی اگر شکّ را در این دو مثالی که عنوان کردید، از قبیل شکّ در رافع بدانید و نه از قبیل شکّ در مقتضی، آن اصل اولی شما یعنی استصحاب عدم ازلی که می‌گوئید اصل این است که شارع این‌گونه وضوها را سبب قرار نداده است برای طهارت بعد المذی خنده‌آور و بدون معنا خواهد بود. چرا؟ زیرا شکّ شما شکّ در رافع است و معنای شکّ در رافع هم این است که: وقتی شما وضو گرفتی، وضو سبب می‌شود برای طهارت الی الابد یعنی مادام که رافعی نیامده این طهارت هم هست، و حال آنکه شما می‌گوئید: الاصل، عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذی، بفرمائید این چه ربطی دارد به معنای شکّ در رافعیّت؟

بنابراین: در اینجا تنها استصحاب طهارت جاری می‌شود، بدین معنا که می‌گوئید: قبلا طهارت داشتم، پس از خروج مذی شکّ کردم که آیا طهارت هم رفت یا نه؟ استصحاب می‌کنید بقاء طهارت را.

به‌هرحال جناب نراقی: اگر شکّ در دو مثال شما از قبیل شکّ در مقتضی باشد، تنها اصل اولی جاری می‌شود و آن اصل سومی که اصل عدم رافع است خنده‌آور خواهد بود. و اگر شکّ شما در این دو مثال از قبیل شکّ در رافع باشد، اصل اولی بی‌معنا و تنها اصل دومی یعنی استصحاب طهارت و یا استصحاب نجاست در آنجا جاری می‌شود که با اصل سومی هماهنگ و غیر متعارض است، یعنی می‌توانی بگوئی که استصحاب می‌کنم عدم رافعیّت مذی را.

* جناب شیخ سومین اشکال و اعتراض جناب‌عالی به بیانات نراقی در ما نحن فیه چیست؟

این است که: به فرض که شکّ در دو مثال شما، از قبیل شکّ در رافع باشد که هست. و به فرض که هر دو اصل هم جاری می‌شود و اصل اولی شما هم خنده‌آور و بی‌معنا نمی‌باشد، و در نتیجه تعارضا و تساقطا و ...

لکن اینکه می‌گوئید اصل سومی داریم که حاکم بر اصل اولی است و آن را از بین می‌برد و در نتیجه اصل دوّم، یعنی استصحاب طهارت و یا استصحاب نجاست، سالم از معارض می‌ماند، حرف غیر قابل قبولی است. چرا؟ زیرا جریان حاکم و محکوم مربوط به جائی است که یک شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۶

سببی و شکّ دیگر مسبّبی باشد که اصل را در شکّ سببی جاری می‌کنند، شکّ مسبّبی خود به خود از بین می‌رود و حال اینکه در اینجا دو تا شکّ سببی و مسبّبی نیستند. چرا؟ زیرا:

۱- شکی که در مورد اصل اوّل دارید این است که: نمی‌دانم که آیا شارع وضو را پس از خروج المذی سببا للطهارة قرار داده است یا نه؟

لذا: اصلی که باید در اینجا جاری شود اصل و یا استصحاب عدم است بدین معنا که بگوئی: لم یحصل الوضوء سببا للطهارة بعد خروج المذی.

۲- شکّ شما در رابطه با آن اصل سومتان این است که نمی‌دانید که آیا شارع مذی را رافع قرار داده است یا نه؟

در اینجا نیز می‌گوئی: الاصل عدم جعل المذی رافعا، یعنی اصل این است که شارع مذی را رافع قرار نداده است. سپس گفته‌اید: این اصلی که در این مورد جاری می‌شود، حاکم است برآن اصلی که در آن مورد جاری می‌شود.

حال عیب کار در این است که: مورد آن اصل، با مورد این اصل سببی و مسبّبی نیستند. به عبارت دیگر: رابطه آن شکّ با این شکّ سببی و مسبّبی نیست.

به عبارت دیگر: اگر از این دو شکّ، یکی سببی باشد و دیگری مسبّبی، پس آن اصلها هم یکی سببی می‌شود و دیگر مسبّبی و اصل سببی حاکم می‌شود بر اصل مسبّبی، آیا مطلب این چنین است؟ فی المثل:

۱- از یک طرف شکّ می‌کنیم که آیا شارع وضو را بعد خروج المذی، سبب طهارت قرار داده است یا نه؟

۲- از طرف دیگر شکّ می‌کنیم که آیا شارع، مذی را رافع قرار داده است یا نه؟

جناب نراقی بفرمائید که: آیا این دو شکّ سببی و مسبّبی هستند یا اینکه عین هم‌اند؟ قطعا باید بگوئید عین هم‌اند. چرا؟ زیرا:

۱- اینکه می‌گوئید وضو را بعد خروج المذی سبب طهارت قرار داده است، معنایش این است که: مذی را رافع قرار نداده.

۲- و اینکه می‌گوئید وضو را سبب قرار نداده است برای طهارت بعد خروج المذی، معنایش این است که، مذی را رافع قرار داده است.

و لذا این دو یکی هستند، نه اینکه یکی سببی باشد و دیگری مسبّبی و لذا بحث حاکم و محکوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۷

در اینجا نیست. مثل اینکه: شما لباستان را شسته‌اید و لکن اکنون شکّ می‌کنید که آیا پاک شده است یا نه؟ چرا؟ چون شکّ دارید که آیا آن آب پاک بوده است یا نه؟ در اینجا: شکّ در نجاست و طهارت آن آب را می‌گویند شکّ سببی، و شکّ در نجاست این لباس را می‌گویند شکّ مسبّبی.

در اینجا استصحاب طهارت آب را جاری کرده می‌گویند: ان‌شاءالله که آب پاک بوده است. پس لباس هم پاک است.

امّا در ما نحن فیه چنانکه گفتیم: دو تا شکّ یکی بوده و عین هم‌اند، نه اینکه یکی سببی و دیگری مسبّبی باشد. بلکه هر دو مسبّب از امر ثالث هستند. یعنی هر دو مسبّب از این هستند که ما نمی‌دانیم که در این حال که خرج منه المذی، شارع طهارت را جعل کرده است یا حدث را؟

و لذا این یک شکی که نمی‌دانیم آیا شارع در این حال حدث را جعل کرده و یا طهارت را؟

سبب می‌شود برای آن دو شکّ که: آیا وضو اکنون سببیّت دارد در طهارت یا نه؟ و آیا مذی اکنون رافعیّت دارد یا نه؟ پس: این دو شکّ مسبّب است از یک امر ثالث، نه اینکه یکی سببی و دیگری مسبّب باشد.

بنابراین: جناب نراقی اصل ثالثی بعنوان اصل حاکم در اینجا وجود ندارد و لذا برگردید به همان تعارض الاصلین و ...

* جناب شیخ در چه صورتی حاکم و محکوم بودن و یا سببی و مسبّبی بودن معقول است؟

در صورتی که منشا شبهه و اشتباه در موضوع باشد و نه در حکم. فی المثل: شما می‌روید وضو می‌گیرید و می‌شوید متطهر و یقین داری که این طهارت استعداد بقاء دارد تا حدوث بول.

یعنی علم داری که بول ناقض طهارت توست و نه مذی، لکن شکّ شما در این است که آیا اصلا بولی از شما صادر شده است یا نه؟ به عبارت دیگر: رطوبتی از شما خارج می‌شود و شما شکّ می‌کنید که این رطوبت بول است یا مذی؟

چرا که اگر بول باشد، ناقض طهارت و چنانچه مذی باشد ناقض طهارت نیست.

پس: منشا شکّ در اینجا، اشتباه در موضوع است و شما جناب نراقی ممکن است که بتوانید حرفتان را در اینجا پیاده کرده بگوئید: این مکلّف، یک استصحاب وجودی دارد و آن اینکه قبل از خروج، این رطوبت طهارت داشت و لذا باید همین طهارت را استصحاب کند، چنانکه یک استصحاب عدمی دارد و آن اینکه قبل از وضو که طهارت نداشت، اکنون شکّ دارد که پس از وضو طهارت دارد یا نه؟ عدم ازلی یعنی عدم طهارت را استصحاب می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۸

در نتیجه: استصحاب طهارت و استصحاب عدم طهارت یعنی حدث، تعارضا و تساقطا.

بله، جناب نراقی شما در چنین جائی می‌توانید بگوئید: اصالهٔ العدم محکوم است به یک اصل دیگری و آن این است که: می‌داند مانع یعنی بول تحقّق یافت یا نه؟ و بگوئید: الاصل عدم حدوث المانع. که جریان این اصل می‌شود حاکم بر استصحاب عدم طهارت یعنی حدث. چرا؟ زیرا اینکه شما شکّ می‌کنید که آیا آن عدم ازلی یعنی آن حدث و یا عدم طهارت قبل الوضوء باقی است یا نه؟ مسبّب از این است که نمی‌دانید این رطوبت بول است یا مذی؟

بنابراین: رأی حضرتعالی در شبهه حکمیّه درست نیست، و لکن در شبهه موضوعیّه قابل قبول است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

این است که: نراقی (ره) در اینجا نمی‌تواند بگوید: اصلین جاری می‌شوند و یکی محکوم است.

چرا؟ به جهت اینکه با وجود علم اجمالی اصل قابل جریان نیست، فی المثل: شما اجمالا می‌دانید که یکی از دو اناء نجس است، آیا با بودن این علم اجمالی می‌توانید در انائین استصحاب طهارت و یا اصالهٔ الطهاره جاری کنید تا با یکدیگر تعارض کنند؟

خیر، قبلا گذشت که در مورد علم اجمالی اصلین جاری نمی‌شود و لذا در اینجا نیز اگر شما:

۱- اجمالا می‌دانید که رطوبتی از شما صادر شده و لکن تفصیلا نمی‌دانی که بول است یا مذی؟

۲- و اجمالا می‌دانید که شارع برای این رطوبت یا طهارت را جعل کرده و یا حدث را. به عبارت دیگر اگر شما اجمالا می‌دانی که: اگر این رطوبت بول باشد حدث برای آن جعل شده است تو چنانچه مذی باشد طهارت برایش جعل شده است، دیگر نمی‌توانید استصحاب جاری کنید.

بنابراین: به نظر ما جاری نشدن اصلین از این جهت است که علم اجمالی نمی‌گذارد و نه از این جهت است که متعارضین هستند، تا شما بگوئید یکی محکوم و یکی سالم از تعارض می‌ماند.

نکته: تمام آنچه در اینجا گفت شد، روی بنای جناب نراقی بود و الا بنا بر رأی مشهور استصحاب عدمی در اینجا جاری نمی‌شود، بلکه اصالهٔ الطهاره جاری می‌گردد و چنین بحثهائی وجود ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۹

متن

الأمر الثالث أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل- كحرمة الظلم و قبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسّنات و المقبّحات العقليّة- فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، و الحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيّا كما حكم أولا، و إن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، و لو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد.

و أمّا الشكّ فى بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجيّ- كالشكّ فى بقاء الاضرار فى السمّ الذى حكم العقل بقبح شربه- فذلك خارج عمّا نحن فيه، و سيأتى الكلام فيه.

و إن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا و احتمال مدخليّة موجود مرتفع أو معدوم حادث فى موضوعيّة الموضوع، فهذا غير متصوّر فى المستقلّات العقليّة؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلا؛ لأنّ القضايا العقليّة امّا ضروريهٔ لا يحتاج العقل فى حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل فى موضوعيته من قيوده، و امّا نظريّهٔ تنتهى إلى ضروريهٔ كذلك، فلا يعقل اجمال الموضوع فى حكم العقل، مع أنّك ستعرف فى مسألهٔ اشتراط بقاء الموضوع، أن الشك فى الموضوع- خصوصا لاجل

مدخلیة شیء- مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فکیف یستصحب الحکم الشرعیّ مع أنّه کاشف عن حکم عقلیّ مستقلّ؟

فإنّه إذا ثبت حکم العقل بردّ الودیعة، و حکم الشّارع طبقه بوجوب الردّ، ثمّ عرض ما یوجب الشکّ- مثل الاضطرار و الخوف- فیستصحب الحکم مع أنّه کان تابعا للحکم العقلیّ.

قلت: أمّا الحکم الشرعیّ المستند إلی الحکم العقلیّ، فحاله حال الحکم العقلیّ فی عدم جریان الاستصحاب، نعم، لو ورد فی مورد حکم العقل حکم شرعیّ من غیر جهة

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۰

العقل، و حصل التّغیّر فی حال من أحوال موضوعه ممّا یحتمل مدخلیّته وجودا أو عدما فی الحکم، جری الاستصحاب و حکم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حکم العقل؛ و من هنا یجری استصحاب عدم التّکلیف فی حال یستقلّ العقل بقبح التکلیف فیه، لکنّ العدم الازلیّ لیس مستندا إلی القبح و إن کان موردا للقبح.

هذا حال نفس الحکم العقلی.

ترجمه

تنبیه سوّم: (عدم جریان استصحاب در احکام عقلیه)

اشاره

اگر متیقّن سابق (یا همان مستصحب) از جمله اموری باشد که عقل در حکم به آن مستقل باشد مانند حرمت ستم و زشتی تکلیف به چیزی که از طاقت مکلف خارج است و مثل این دو از اموری که عقل آنها را نیکو می‌شمارد و یا اموری که عقل آنها را زشت بحساب می‌آورد، استصحابش جایز نیست. چرا؟ زیرا: استصحاب ابقاء کردن آن چیزی است که قبلا بود (و اکنون در بقاء آن شکّ داریم) و در عین حال حکم عقلی، موضوعش برای عقلی که حکم‌کننده برآن موضوع است، (همیشه) به تفصیل معلوم و مشخص است (چنانکه موضوع حکم شرعی هم برای شارع معلوم و مشخص است لکن گاهی مناط با موضوع فرق می‌کند). و لذا:

صورت اول

۱- اگر عقل بقاء موضع را در آن دوّم درک کند (و ببیند که هنوز باقی است) حکم قطع می‌کند به بقاء آن، همان‌طور که قبلا بدان حکم می‌نمود (و لذا نیازی به استصحاب نیست).

صورت دوم

۲- و اگر عقل ارتفاع و از بین رفتن موضوع را در آن دوّم درک کند (و ببیند که موضوع دیگر وجود ندارد) قطع حاصل می‌کند به از بین رفتن آن حکم (چرا که معلول تابع علّت است، علّت که نباشد، معلولی هم نخواهد بود)، اگرچه (با از بین رفتن موضوع) به دلیلی مثل هان حکم (امروز نیز) ثابت شود، که (این) حکم جدیدی است که در موضوعی جدید حادث شده است.

و امّا شکّ در بقاء موضوع حکم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۱

صورت سوّم

۱- اگر بخاطر اشتباه (و یا مشتبه شدن) امر خارجی باشد، مثل شکّ در بقاء اضرار در سمی که عقل (قبلا) حکم به شرب آن نموده بود، این (نوع شکّ) از محل بحث ما خارج است و در مباحث بعدی پیرامون آن بحث خواهد شد.

صورت چهارم

۲- و اگر بخاطر تعیین نکردن تفصیلی موضوع (و مجمل بودن آن)، و احتمال دخالت داشتن موجودی (مثل دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر) باشد که (اکنون) از بین رفته و یا مدخلیّت امر معدومی باشد (که امروز) در موضوعیت موضوع (یعنی دوران بین المحذورین) حادث شده است (بدین معنا که دیروز که عقل می‌گفت انت مخیر، بخاطر این بود که دوران بین المحذورین لمن لم یتخیّر بود که این لمن لم یتخیر در موضوع دخالت داشت و لکن امروز، یتخیر حادث شده و مکلّف احدهما را اختیار کرده است) چنین چیزی (که موضوع مجمل باشد) در مستقلّات عقلیّه، قابل تصوّر نیست، چرا؟ زیرا که عقل رأسا و بالاستقلال حکم نمی‌کند مگر پس از احراز کامل موضوع و شناخت تفصیلی آن. (البته یا قید لم یتخیر را دارد یا ندارد، مراد اینکه اختلاف در حکم عقل معقول است و لکن اجمال در موضوع آن معقول نیست. چرا؟ زیرا قضایای عقلیّه:

۱- یا از قضایای ضروریه یعنی بدیهیه هستند، که عقل در حکمش نیازی به تصوّر زیادتر از موضوع به همراه تمام قیودی که در موضوعیت آن دخالت دارند، ندارد.

۲- یا از قضایای نظریه‌ای هستند که لاجرم (هریک پس از کمی تأمّل) به یک قضیه ضروریه منتهی می‌شوند. (مثل ما نحن فیه که عقل می‌گوید در دوران بین المحذورین در ابتداء امر جای تخییر است و این یک قضیه نظری است، چرا که عقل می‌اندیشد به اینکه اگر دوران بین المحذورین در ابتداء امر، جای تخییر نباشد، منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می‌شود که قبیح است).

پس اجمال موضوع در حکم عقل، معقول نیست و علاوه بر اینکه اجمال موضوع معقول نیست در مسئله اشتراط بقاء موضوع خواهی دانست که شک در موضوع به ویژه بخاطر احتمال مدخلیّت یک شیء، مانع از اجرای استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۲

(اشکال)

اشاره

اگر بگوئی پس چگونه حکم شرعی استصحاب می‌شود و حال آنکه کاشف از حکم عقلی مستقل است (یعنی کلما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس)؟

پس اگر وجوب در امانت به حکم عقل ثابت شود، و شارع نیز (به دلیل ملازمه) طبق حکم عقل حکم به وجود رد الامانهٔ کند، سپس امری همچون اضطرار یا خوف، عارض شود که موجب شکّ در بقاء این حکم شرعی شود، این حکم شرعی استصحاب

می‌شود، در صورتی که خود تابعی برای حکم عقل است (و شما استصحاب حکم عقلی را جایز نمی‌دانید، پس باید در حکم شرعی هم جریان نیابد.)

(استصحاب در حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیز جاری نمی‌شود)

می گویم: امّا این حکم شرعی مستند به حکم عقلی، حالش در عدم جریان استصحاب، حال حکم عقلی است (یعنی همان‌طور که حکم عقلی قابل استصحاب نیست، حکم شرعی هم قابل استصحاب نیست.

بله، اگر در مورد حکم عقل، یک حکم شرعی وارد شود که در جهت حکم عقل نیست (یعنی ملاکشان با هم فرق بکند) و در حالی از احوال موضوع آن تغیری حاصل نشود (مثلا اگر صبی ۱۴ ساله بود اکنون ۱۵ ساله شود) که احتمال مدخلیّت این تغیّر چه به لحاظ وجودی (مثل مدخلیّت ۱۵ سالگی در این عدم) و چه به لحاظ عدمی (یعنی مدخلیّت ۱۵ ساله نبودن در این عدم) داده شود، استصحاب جاری شده و حکم می‌شود به اینکه موضوع حکم شرع اعمّ است از حکم عقل.

و از همین‌جا و یا روی همین بنا است که استصحاب می‌شود عدم این تکلیف (که از اوّل ولادت صبی محقّق بود و اکنون پس از ۱۵ سالگی استصحاب می‌شود و عقل در قبح این تکلیف در آن سنین مستقل است، لکن این عدم ازلی (در حکم عقل) مستند به این قبح (در حکم شرعی) نیست، اگرچه موردی برای قبح است، این است حال و حساب خود حکم عقل.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۳

تشریح المسائل

* ذکر چه نکاتی قبل از ورود به بحث در اینجا لازم است؟

۱- اینکه: تنبیه سوّم نیز مربوط به مستصحب و یا همان متیقّن سابق است که مفصّلا پیرامون آن بحث خواهد شد.

۲- در تقسیم دوّم از تقسیمات استصحاب گفته شد که بحث ما در اینجا یک بحث صغروی است و نه کبروی.

یعنی نزاع و اختلاف در اصل جریان استصحاب در احکام عقلیّه است، و نه در حجیّت آن پس از فرض جریان. و لذا مطالب تنبیه سوّم به ضمیمه مطالب ذکر شد در تقسیم دوّم مکمل مطلب خواهند بود.

۳- هر حاکمی اعمّ از اینکه عقل باشد و یا شرع، مادامی که موضوع حکمش را با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه‌ای که در آن دخالت دارند، احراز بکند، حکم می کند و در حکم خودش دچار شکّ و تردید نمی‌شود.

و لذا به محض اینکه قیدی از قیود موضوعش مشکک و یا مرتفع شود، حکمش نیز مرتفع شده از بین می‌رود. فی المثل: موضوع حکم عقل به قبح تصرّف، تصرّف در ملک غیر است بدون اذن صاحب آن.

حال: تا زمانی که این موضوع با تمام قیود مربوط به آن برای عقل محرز است، حکم او به این قبح نیز قطعی است، چرا که موضوع در قضایای عقلیّه علّت تامه محمول است، و بلاشکّ تخلّف معلول از علّت تامه از محالات عقلیّه است.

و یا فی المثل: وقتی شارع مقدس می‌خواهد حکم به وجوب نماز نماید، متعلّق الوجوب که نماز باشد دارای اجزاء و شرائط و یا موانعی است، که برخی از آنها وجودشان در موضوع دخیل است و برخی عدمشان. و لذا شارع به هنگام صدور حکم، این موضوع را با تمام قیودش لحاظ کرده است.

حال: مادامی که تمام این قیود و شروط وجود دارند، حکم به وجوب هم وجود دارد و تردیدی در آن ندارد. لکن اگر یکی از این

قیود و شروط کم بشود، حکم به وجوب هم از بین می‌رود. چرا؟

زیرا نماز بدن رکوع یا بدون طهارت و یا ... آن ذات دارای مصلحت ملزمه نیست که شارع در نظر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۴

داشته است.

* امّا به حسب مقام بیان، قضایای عقلیه با قضایای شرعیّه متفاوتند؟

بله، آنچه در اینجا گفت شد بحسب واقع و نفس الأمر و عند نفس الحاکم است و الّا قضایای عقلیّه به حسب مقام بیان متفاوت از قضایای شرعیّه هستند.

* مقام بیان در قضایای عقلیّه چگونه است؟

این است که: عقل به هنگام صدور حکم، موضوع با متعلّق حکمش را در نظر گرفته و مثلا می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه، قبیح.

امّا در قضایای شرعیّه مطلب از این قرار است که شرع مقدس: گاهی در لسان دلیل، موضوع یا متعلّق حکمش را با تمام قیودش می‌آورد و لکن گاهی هم در لسان دلیل اجمال دارد، فی المثل:

۱- خطاب، الغناء حرام یک خطاب مجمل است و یا اینکه اطلاقات دارد که یا تقیدات و مبینات آن در جای دیگری از ادلّه آمده است و یا اینکه اصلا نیامده، و لذا امر بر مکلّف می‌شود.

به عبارت دیگر: خود شارع در حکمش شکّ ندارد و لکن مکلّف ممکن است در حکم شارع شکّ نماید فی المثل: وقتی عقل حکم می کند به اینکه: التصرف فی مال الغیر ... قبیح، ما یقین داریم که تمام مناط برای حکم به قبح همین عنوان التصرف ... می‌باشد. به عبارت دیگر: برای ما روشن است که حکم عقل تابع ملاک و مناط است و تا این ملاک و مناط هست، حکم هم هست، و بارتفاع ملاک، حکم هم مرتفع می‌شود.

حال: شارع فرموده مثلا: الخمر حرام، آیا شما بطور قطع و یقین می‌دانید که مناط و ملاک در صدور این حکم چیست؟ به عبارت دیگر: آیا مناط حرمت مسکر بودن است، تا پس از رفع این خاصیت، حرمت از آن برداشته شود؟ و یا اینکه مناط حرمت، و تمام الموضوع برای صدور حکم حرمت، عنوان خمریت است چه با خاصیت مسکر و چه بدون آن؟ و لذا تا عنوان خمریت هست حکم به حرمت هم باشد؟

پس: وجود قطع و یقین در موضوع الحکم العقلی و عدم آن در برخی از احکام شرعی سبب تفاوت حکم عقلی با حکم شرعی می‌شود. به عبارت دیگر: اگر احکام عقلیّه تاب تحمل استصحاب را ندارند و لکن احکام شرعیّه دارند، ناشی از همین مطلب است.

الحاصل: باتوجّه به نکات فوق، مستصحب یا متیقّن سابق در باب استصحاب:

۱- گاهی امری از امور شرعیّه است. ۲- و گاهی از امور عقلیّه است و امّا استصحاب در رابطه با امور شرعیّه قابل جریان است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۵

- چه استصحابات موضوعیّه که به هنگام شکّ در بقاء موضوع جاری می‌شوند مثل استصحاب بقاء کریّت، بقاء خمریت، بقاء حیات زید و یا استصحاب عدم ذهاب ثلثین، استصحاب عدم رطوبت و ...

- چه استصحابات حکمیّه که پس از احراز موضوع و هنگام شکّ در بقاء حکم جاری می‌شوند مثل استصحاب وجوب، استصحاب حرمت، استصحاب طهارت و نجاست ...

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا استصحاب در احکام عقلیّه جاری می‌شود یا نه؟

* باتوجّه به روشن شدن محل بحث مراد شيخ از (انّ المتيقن السابق اذا كان مما يستقل به العقل ...) چيست؟

اين است كه: استصحاب در احكام عقليّه جارى نيست، لكن نه از اين جهت كه جريان استصحاب در اينجا مانع خارجى دارد بلكه از اين جهت كه اركان استصحاب ر اينجا مختل است.

به عبارت ديگر: جريان استصحاب، شكّ در بقاء لازم دارد و حال آنكه در احكام عقليّه اصلا شكّ در بقاء معقول نيست، و به عبارت ديگر: اگر شكّ شما در بقاء حكم شرعى باشد، جريان استصحاب در آن بلامانع است. فى المثل: اين مايع قبلا حلال بود نمى‌دانم اكنون هم حلال است يا نه؟ بله حلال است.

لكن اگر شكّ شما در بقاء حكم عقل باشد، جريان استصحاب در آن معقول نيست.

* جناب شيخ چرا استصحاب در احكام عقليّه غير معقول و در احكام شرعيّه ممكن است؟

بخاطر اينكه:

۱- عقل به هنگام صدور حكم، موضوع را من جميع جهاته يعنى با تمام قيود وجوديّه و عدميّه كه امكان دارد در موضوعيت آن دخالت داشته باشند، معلوم و مشخص مى‌كند، و سپس حكم را برآن مترتّب مى‌كند. فى المثل: عقل مى‌گويد: التصرف فى ملك الغير بدون اذنه، قبيح، يعنى تصرّف در ملك غير بدون اذن و اجازه او زشت و قبيح است.

اوّل: تصوّر مى‌كند ملكى را، مال غير بودن آن ملك را كه قيد وجودى آن است، بدون اذن بودن آن را كه قيد عدمى آن است، و سپس حكم به قباحت را صادر مى‌كند.

بنابراين: وقتى موضوع من جميع الجهات براى عقل معلوم و محرز است و عقل با احراز موضوع حكم صادر مى‌كند، و تا اين موضوع باقى است، به حكم خودش قطع دارد و لذا شكّ در چنين صورتى معقول نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۶۲۶

به عبارت ديگر: مادامى‌كه موضوع هست حكم عقل هم هست، و به محض اينكه موضوع مرتفع شود، و يا معلوم عقل نباشد، حكم هم مرتفع مى‌شود. و لذا:

- مادامى‌كه اين ملك، ملك غير است و اذنى در كار نيست، تصرّف هم قبيح است چه در ديروز، چه در امروز و چه هروقت ديگر. يعنى قبلا قبيح بود، اكنون هم قبيح است، بلاشكّ.

- و زمانى كه ملك الغير بودن به وسيله خريد يا هبه يا ارث و يا ... از بين برود قبح تصرّف هم از بين مى‌رود، قطعا و بلاشكّ.

حال: كيف يعقل الشك فى بقاء حكم العقل، تا اينكه استصحاب بكنيد آن را؟

* جناب شيخ مگر شارع به هنگام صادر كردن حكم، موضوع الحكم را من جميع الجهات لحاظ نمى‌كند كه شما چنين تفاوتى قائل مى‌شود، بلكه در رابطه با حكم شرع هم مى‌توان گفت مادامى‌كه موضوع وجود دارد، حكم هم هست و زمانى كه موضوع مى‌رود حكم هم مى‌رود. پس چطور است كه استصحاب در حكم عقل جارى نمى‌شود و در حكم شرع جارى مى‌شود؟

فى المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، مادامى‌كه اين مايع خمر است، حرمت هم هست، زمانى كه خمر تبديل به خلّ شد، حرمت هم مى‌رود. چه استصحابى؟

تفاوت در اين است كه:

۱- مناط و موضوع حكم در احكام عقليّه هر دو يكى است، يعنى اين‌گونه نيست كه حكم يك مناط داشته باشد، يك موضوع. فى المثل: مناط حكم عقل در قبح تصرّف، تصرّف در ملك غير به غير اذن مالكه مى‌باشد، چنانكه موضعش هم تصرّف در ملك غير به غير اذن مالكه است.

و لذا مادامى‌كه اين مناط و موضوع باقى است، حكم عقل هم باقى است، وقتى به دليلى مرتفع شد، حكم نيز مرتفع مى‌شود.

پس: شکّ در بقاء، در حکم عقل، معقول نمی‌باشد.

۲- امّا در بسیاری از احکام شرعیّه، ممکن است موضوع غیر از مناط باشد. به عبارت دیگر:

ممکن است شارع مقدس روی یک مناط حکم بکند و لکن موضع را چیز دیگری قرار دهد و لذا شکّ در بقاء حکم در اینجا متصوّر است.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام. حال:

۱- موضوع حرمت خمر است و خمر هم مایعی است که به روش خاصی از انگور گرفته می‌شود.

۲- امّا مناط حرمت ممکن است همین خمر باشد، ممکن است مسکر باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۷

به عبارت دیگر: ممکن است الخمر حرام به معنای المسکر حرام باشد.

به عبارت دیگر: امکان دارد که مناط حکم به حرمت مسکر بودن باشد و لکن موضوع در لسان دلیل خمریت باشد.

بنابراین:

۱- خمری است مسکر، بدین معنا که هم خمر است، که مسکر، پس حرام است.

۲- پس از گذشت مدتی خاصیت مسکر بودنش را از دست می‌دهد.

۳- پس از دست دادن این خاصیت ما شکّ می‌کنیم که آیا حرمت در این مایع باقی هست یا نه؟

بفرمائید باتوجّه به اینکه موضوع یعنی خمر باقی است، چرا ما شکّ می‌کنیم که آیا این مایع حرام است یا نه؟ بخاطر اینکه احتمال می‌دهیم که مناط حرمت غیر از موضوع حرمت باشد، یعنی شاید مناط حرمت سکر بوده است که اکنون مرتفع شده است و به دنبال او حرمت هم مرتفع شده باشد، گرچه موضوع باقی است.

پس: گاهی انسان در احکام شرعیّه نیز با وجود موضوع، شکّ می‌کند بخاطر اینکه احتمال می‌دهد که مناط حکم چیز دیگری بوده است و اکنون عوض شده است.

الحاصل:

۱- الشک فی بقاء حکم العقلی مع بقاء الموضوع غیر معقول چرا که مناط و موضوع یکی است.

۲- الشک فی بقاء حکم الشرعی مع بقاء الموضوع متصوّر و معقول چرا که در اینجا احتمال می‌رود که مناط غیر از موضوع باشد.

* مادّه اشتراک حکم عقل با حکم شرع در اینجا چیست؟

این است که: به محض رفتن موضوع، حکم هم می‌رود چه در احکام عقلیّه و چه در احکام شرعیّه.

* مادّه افتراق احکام عقلیّه و احکام شرعیّه در اینجا چیست؟

این است که:

۱- در عقلیات اگر موضوع بماند، حکم هم حتما می‌ماند و جای شکّ در بقاء ندارد. چرا که معلول جدای از علّت بقاء ندارد.

۲- امّا در شرعیات ممکن است موضوع بماند و لکن برای انسان شکّ در بقاء حکم شارع پیدا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۸

شود چرا که امکان دارد موضوع دلیلی غیر از موضوع واقعی باشد.

نکته: دو صورتی که گذشت مربوط به علم بود، یکی علم به بقاء موضوع، و یکی علم به ارتفاع موضوع.

* پس غرض از (و امّا الشکّ فی بقاء الموضوع تفصیلا ...) چیست؟

بیان دومین و سومین صورت شکّ در بقاء حکم عقل و به عبارت دیگر پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

* بله، ما هم قبول داریم که در احکام عقلیّه، بقاء حکم به بقاء موضوع بستگی دارد و ارتفاع آن نیز معلق به ارتفاع موضوع است و لکن گاهی هم شکّ ما در بقاء خود موضوع حکم عقل است. فی المثل:

مایعی است سمی که عقل حکم به قباحت شرب آن می‌کند، پس از مدتی شکّ می‌کنیم که آیا این مایع هنوز هم سمی است یا نه؟ یعنی الشک فی بقاء حکم العقلی، للشک فی بقاء موضوعه.

بنابراین: استصحاب می‌کنم بقاء این قبح را. یعنی عقل قبلا- شرب این مایع را قبحی می‌دانست، خوب اکنون هم قبیح می‌داند، بفرمائید این استصحاب چه اشکالی دارد؟

و لذا شیخ می‌فرماید: اینکه می‌گوئید انسان گاهی در بقاء خود موضوع شکّ می‌کند و این شکّ، سبب شکّ در بقاء حکم می‌شود، خود بر دو گونه است:

۱- گاهی شکّ در بقاء موضوع به دلیل مشتبه شدن امور خارجیه است، چنانکه در مثال فوق گفته شد، این یک مایعی است که قبلا سمی بود و اکنون من نمی‌دانم که باز هم سمی است یا نه؟

پس منشا شکّ ما در اینجا در یک امر خارجی است، یعنی تشخیص مایع سمی از مایع غیر سمی برای ما ممکن نیست، که این مطلب در بحث بعدی بررسی خواهد شد.

۲- و لکن گاهی شکّ ما در بقاء موضوع بخاطر اجمال موضوع است فی المثل: گاهی شما در دوران بین المحذورین قرار می‌گیرید بدین معنا که نمی‌دانید فلان عمل حلال است یا حرام؟

بفرمائید اگر در چنین دورانی قرار بگیرید حکم عقل چیست؟ در مباحث سابق گفته شد تخییر است یعنی عقل می‌گوید: انت مخیّر بین الفعل و التّرک.

و یا فی المثل:

۱- شما برخورد می‌کنید به میت کافر و شکّ می‌کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ عقل می‌گوید: انت مخیر بین الفعل و الترک.

۲- در مسیر خود و یا در فردای آن روز دوباره برخورد می‌کنید به میت کافر دیگری و دوباره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۹

شکّ می‌کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ در این بار دوّم در حقیقت شکّ شما در بقاء تخییر است، یعنی شما شکّ می‌کنی که آیا همان تخییری که در برخورد قبلی و یا دیروزی با میت کافر اوّل داشتم در اینجا هم دارم یا نه؟ این شکّ در بقاء تخییر در حقیقت شکّ در بقاء حکم عقل است که در برخورد قبلی برای شما صادر شد.

به عبارت دیگر: اکنون شکّ دارید که آیا همان حکم عقل که دیروز و یا در برخورد قبلی وجود داشت، امروز و یا اکنون هم وجود دارد یا نه؟ چرا؟ بخاطر شکّ در بقاء موضوع تخییر است که دوران بین المحذورین است یعنی نمی‌دانم اکنون هم دوران بین المحذورین باقی است تا تخییر هم باقی باشد، یا که نه باقی نیست و لذا تخییر هم در کار نباشد؟

حکم عقل باز هم این است که: تخییر باقی است، چرا که اکنون نیز دوران بین المحذورین است.

به عبارت دیگر: در این مورد شکّ داریم که دفنش واجب است یا حرام، نه اینکه شکّ در موضوع داشته باشیم چرا؟ بخاطر اینکه موضوع از روز اوّل مجمل بوده است.

آیا عقل که می‌گوید، دوران بین المحذورین جای تخییر است، موضوع همان دوران بین المحذورین است؟ اگر موضوع دوران بین المحذورین مطلقا باشد چه در دیروز و چه در امروز، که اکنون هم دوران بین المحذورین است حکم هم همان تخییر است یا اینکه نه، موضوع قید وجودی داشته و لکن اکنون به هم خورده است؟

یعنی: اگر موضوع مقیّد به قید فی ابتداء الأمر بوده، اکنون دیگر وجود ندارد. چرا؟ زیرا دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر مربوط به برخورد اوّل و یا به تعبیر دیگر مربوط به برخورد دیروز بوده است، و حال آنکه امروز دیگر ابتداء الأمر نیست بلکه زمانی دیگر و برخورد دیگری است با یک میت کافر دیگر.

و لذا: اگر موضوع تخییر را در دیروز دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر بگیریم امروز دیگر آن موضوع باقی نیست و لذا تخییری هم در کار نخواهد بود.

اینکه شما نمی‌دانی که آیا حکم تخییر دیروزی، امروز هم هست یا نه؟ بخاطر این است که:

شما از اوّل نمی‌دانستی که موضوع:

۱- دوران الأمر بین المحذورین است مطلقا، که اگر چنین باشد که خوب موضوع اکنون هم باقی است و بالنتیجه حکم تخییر هم برقرار است.

۲- یا اینکه دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر لمن یتخیّر احدهما است که اگر این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۰

باشد، امروز باقی نیست بلکه مربوط به مرتبه قبل است و لذا خبری از تخییر نخواهد بود.

علی‌ایّ‌حال: شما نمی‌دانی که آن موضوعی که قبلا بوده است اکنون هم باقی است یا نه؟

پس: الشک فی بقاء الحکم العقلی (یعنی تخییر) لاجمال موضوعه.

بنابراین وقتی که شکّ ما در بقاء حکم عقل، بخاطر مجمل بودن موضوع آن باشد، استصحاب می‌کنیم حکم عقل را. و می‌گوئیم: دیروز تخییر بود، پس امروز هم تخییر است.

منظور؟ منظور اینکه درست است که حکم عقل باقی است به بقاء موضوعش و مرتفع است به ارتفاع موضوعش و لکن گاهی به دلیل اجمال در موضوع حکم عقل، شکّ در حکم عقل پیدا می‌شود و این زمینه جریان استصحاب در احکام عقلیّه را فراهم می‌کند. و چنانکه دیدیم در برخی جاها می‌شود حکم عقل را استصحاب نمود.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در آنچه گذشت چیست؟

این است که اجمال در موضوع حکم عقل غیر معقول است و چنانکه گفته شد هر حاکمی از جمله عقل تا موضوع را من جمیع الجهات و کامل نداند اقدام به صدور حکم برای آن نمی‌کند.

به عبارت دیگر: آن عقلی که روز اوّل گفته انت مخیر، موضوع را کاملا مشخص کرده و گفته انت مخیر و لذا در صورت بقاء موضوع امروز هم می‌گوید انت مخیر.

بله،

۱- برداشت عقلی برخی بر این است که مخالفت عملیّه تدریجیه قبیح است و لذا از روز اوّل موضوع را بگونه‌ای لحاظ می‌کنند که منجر به مخالفت عملیه تدریجیه نشود. پس از روز اوّل می‌گوید: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب تخییر است و لذا چو فردا شود و یا به تعبیر دیگر برخورد دوّم پیش آید، دیگر تخییری در کار نیست. چرا؟ زیرا حکم به تخییر مربوط به دوران الامر فی ابتداء الأمر بود و حال آنکه روز بعد و یا برخورد بعد ابتداء الأمر نیست.

پس شکی در حکم عقل وجود ندارد تا نیاز به استصحاب باشد بلکه عقل علم به عدم تخییر دارد.

۲- و برداشت عقلی برخی هم بر این است که: خیر مخالفت عملیّه تدریجیه عیبی ندارد، یعنی انسان هر دفعه که به یک حکمی ملتزم شود مثلا یک دفعه به وجوب، یک دفعه به حرمت و این مستلزم مخالفت عملیه تدریجیه باشد، بلااشکال است و لذا: از اوّل می‌گوید: دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است، چه دفعه اولش باشد و چه دفعات دیگر.

الحاصل: اختلاف در حکم عقل بدین معنا که برخی بگویند تخییر ابتدائی است و برخی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۱

بگویند تخییر استمراری است ممکن است، و لکن اجمال در موضوع حکم عقل غیر ممکن است.

* عبارهٔ اخرای پاسخ جناب شیخ در قالب یک بحث منطقی چگونه است؟

این است که:

اولا: در قضایای عقلیّه و در موضوعات احکام عقلیّه به حسن یا قبح، هیچ‌گونه اجمال و ابهامی نیست، بلکه موضوعات احکام عقلیّه من جمیع الجهات مبیّن و مفصّل می‌باشند و جای شکّ و تردید نیست، منتهی:

- در برخی موارد قضایای عقلیّه از بدیهیات هستند که به مجرد تصوّر موضوع با همه قیودش عقل حکم به حسن یا قبح می‌کند مثل: قبح عقاب بلابیان، و قبح تکلیف به امر غیر مقدور.

- و در برخی موارد قضایای عقلیّه، نظری هستند که نهایتا به بدیهی منتهی می‌شوند.

فی المثل به قضیه زیر که می‌گوید: تنجّز تکلیف در حقّ جاهل عقلا قبیح است چرا که مستلزم عقاب بدون بیان است، و هو قبیح بالبداهة، فلا اجمال، توجّه کنید و بدانید که:

۱- عقل جماعتی معصیت مولی را مطلقا تقبیح می‌کنند چه دفعی و چه تدریجی و لذا می‌گویند: موضوع التخییر، دوران بین المحذورین در ابتداء امر است، چرا که اگر استمراری بشود مستلزم مخالفت عملیّه قطعیه تدریجیه می‌شود و هو قبیح.

۲- لکن عقل گروهی دیگر می‌گوید: معصیت مولی اگر دفعی باشد قبیح است، و لکن اگر تدریجی شود قبیح نیست، و لذا در این مثال قاطعانه می‌گویند: تمام موضوع برای تخییر، عنوان دوران بین المحذورین است که در واقعه اولی بود، در ثانیه هم هست، و لذا حکم به تخییر هم هست، پس اجمال و تردّدی در کار نیست.

ثانیا: به فرض که اجمال در موضوعات احکام عقلیّه نیز متصوّر باشد، باز هم می‌گوئیم جائی برای استصحاب حکم عقل وجود ندارد. چرا؟ زیرا شرط این استصحاب احراز موضوع است و با شکّ در بقاء این موضوع، شرط مزبور محرز نیست و لذا نوبت به استصحاب حکمی نمی‌رسد.

پس: استصحاب در احکام عقلیّه در هیچ صورتی قابل جریان نیست.

* اگرچه جناب شیخ متعرض نشده است و لکن بفرمائید که آیا در موضوعات احکام شرعیّه هم اجمال متصوّر است یا نه؟

آیا ممکن است که شارع حکم را ببرد روی موضوعی و بشود مجمل یا نه؟

بله، چنین اجمالی متصوّر است، فی المثل: شارع فرموده: الغنا حرام. حال منظور از غنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۲

چیست؟

می‌توان گفت: الغناء صوت مطرب، چنانکه می‌توان گفت الغناء صوت مرجّع همان‌طور که می‌توان گفت: الغناء صورت مطرب و مرجّع.

حال: قدر متیقّن غنا صوت مطرب مرجّع است که حرام است.

فی المثل: ممکن است یک موسیقی پخش بشود که ما ندانیم مطرب است یا مرجع یا مطرب مرجع و لذا اصل موضوع برای ما مجمل می‌شود که الاصل در اینجا، البراءة.

الحاصل:

شکّ در بقاء حکم شرعی به حسب مقام تصوّر و ثبوت بر چهار صورت متصوّر است که در هیچ‌یک از این صور استصحاب در

حکم عقلی جاری نیست:

۱- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی در زمان لا حقّ با فرض احراز موضوع باشد مع جمیع الجهات. یعنی همان‌طور که موضوع در زمان سابق محرز بود اکنون هم من جمیع الجهات باقی است و مع ذلک ما در بقاء حکم شکّ داشت باشیم.

این صورت از شکّ صرف فرض است و تحقّق خارجی ندارد. چرا؟ زیرا موضوع در قضایای عقلیّه علّت تامه حکم است و تخلّف معلول از علّت تامه از محالات است.

و لذا شکّ در بقاء حسن یا قبح عقلی با وجود علم به بقاء موضوع آن با همه قیود معقول نیست. یعنی همان عقلی که سابقا قاطعانه حکم به حسن یا قبح می‌نمود در زمان لا حقّ نیز همان حکم را می‌کند.

البته در احکام شرعیّه با احراز موضوع در زمان لا حقّ هم شکّ در بقاء حکم شرعی متصوّر است، چرا که بسیاری از موضوعات قضایای شرعیّه من جمیع الجهات مبیّن و مفصّل نیستند. و چنانکه گفته شد مناط و موضوع یکی نیست.

۲- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی با علم به ارتفاع موضوع حاصل شود، این شکّ نیز در مقام اثبات معقول نیست بلکه صرفا در مقام ثبوت مطرح می‌شود. چرا؟ چون با از بین رفتن موضوع، حکم هم از بین می‌رود و لذا شکی در بقاء آن نداریم تا نیازی به استصحاب داشته باشیم.

۳- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی مسبّب از شکّ در بقاء موضوع آن باشد لکن منشا شکّ امور خارجیه است، فی المثل: عقل می‌گفت شرب سم مهلك قبیح است، پس از مدتی شکّ می‌کنیم که آیا آن قبح باقی است یا نه؟ منشا این شکّ هم این است که در خارج فعل و[۳۱۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۶۳۳

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۱۱، ص: ۶۳۳

انفعالاتی روی این سم صورت گرفته و پادزهرهایی را به آن تزریق کرده‌اند و لکن ما نمی‌دانیم که سمی بودن و مهلك بودن آن از بین رفته است یا نه؟

آیا استصحاب حکم عقلی در اینجا جاری می‌شود یا نه؟ شیخ فرمود این فرض از محل بحث ما خارج است چرا که بحث ما در استصحابات حکمیّه است و نه موضوعیّه.

۴- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی مسبّب باشد از شکّ در بقاء موضوع آن و لکن منشا شبهه اجمال الموضوع است: فی المثل:

۱- در خارج به میت کافری برخورد می‌کنیم برای ما شکّ حاصل می‌شود که دفنش واجب است یا نه؟ عقل می‌گوید: انت مخیر.

۲- فردای آن روز مجددا به میت کافر دیگری برخورد می‌کنیم و شکّ می‌کنیم که آیا حکم عقلی به تخییر در واقعه اولی، در این واقعه ثانیه هم باقی است یا نه؟ منشا شکّ ما در اینجا این است که موضوع مجمل است یعنی ما نمی‌دانیم که آیا عقل می‌گوید:

۱- الدوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب للتخییر و لکن در استمرار موجب تخییر نیست؟ تا اینکه در واقعه ثانیه به دلیل اینکه موضوع آن رفته حکم به عدم تخیر بکنیم.

۲- و یا اینکه می‌گوید الدوران بین المحذورین مطلقا یعنی چه در ابتداء و چه در استمرار موجب للتخییر تا اکنون نیز این موضوع باقی باشد و حکم به تخییر هم بماند.

بنابراین: منشا شکّ ما در حکم عقل در اینجا اجمال الموضوع است.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: جناب شیخ آیا در اینجا استصحاب الحکم جاری می‌شود یا نه؟ خیر، در اینجا هم استصحاب جاری نمی‌شود چرا

که این فرض مبتلای به دو اشکال شد:

۱- این فرض محال است ۲- به فرض که محال نباشد استصحاب حکم محال است که مفصّل بحث شد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۴

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

اینست که اگر استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود باید در احکام شرعیّه هم جاری نشود. چرا؟ زیرا خودتان می گوئید: کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل. این بدان معناست که مناط حکم عقل با مناط حکم شرعی یکی است.

به عبارت دیگر: همان‌طور که احکام عقلیّه روی جهات مقبّحه و محسّنه صادر می‌شوند، احکام شرعیّه هم روی جهات محسنه و مقبحه صادر می‌شوند. لان الاحکام تابع للحکم و المصالح. پس اگر در احکام عقلیه استصحاب جاری نمی‌شود، در احکام شرعیّه هم نباید جاری شود و حال آنکه می‌شود. فی المثل:

۱- عقل می گوید: ردّ الودیعهٔ حسن، شرع هم به تبع حکم عقل می گوید: ردّ الودیعهٔ الی صاحبه واجب.

۲- کسی می‌آید و امانتی را نزد ما می گذارد.

۳- پس از مدتی مانعی پیش می‌آید و ما اضطرار پیدا می‌کنیم که در آن امانت تصرّف کنیم و یا اینکه اگر بخواهیم آن را به صاحبش برسانیم یا دزد آن را می‌برد و یا خراب می‌شود.

۴- این موانع و ضرورتهای حاصل موجب شکّ در بقاء حکم وجوب رد امانت می‌شود.

یعنی ما شکّ می‌کنیم که آیا اکنون ردّ الأمانهٔ واجب است یا نه شما می گوئید: استصحاب کن وجوب رد امانت را و ودیعه را به صاحبش برگردان.

انما الکلام در چیست؟

در این است که: عقل می گوید: رد الامانهٔ واجب، شرع هم می گوید رد الامانهٔ واجب و چنانکه گفته شد، مناط در هر دو حکم یکی است و لذا این استصحاب هم مربوط به حکم شرع است، هم مربوط به حکم عقل.

چرا شما می گوئید: استصحاب در حکم عقل جاری نمی‌شود، و در جریان استصحاب بین حکم شرع و حکم عقل تفکیک قائل می‌شوید؟

ج: بخاطر اینکه احکام شرعیه دارای شعب مختلفی است که باید به سه شعبه از این شعبه در اینجا توجّه کرد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۵

۱- احکام شرعیّه‌ای که در مورد حکم عقل وارد شده و صددرصد ارشادی و به تبع حکم عقل‌اند مثل مثال رد الامانهٔ واجب.

در اینجا استصحاب در حکم شرعی به همان دلیلی که در حکم عقلی جاری نبود، جاری نیست، یعنی در این گونه احکام، موضوع من جمیع الجهات مبیّن و مفصّل است.

۲- احکام شرعیّه‌ای که در مورد حکم عقل وارد شده است و لکن به تبع عقل و به مناط عقلی نمی‌باشند بلکه روی مناط دیگری وارد شده‌اند. فی المثل:

۱- عقل می گوید: صبی، به مناط عدم تمیز مکلّف نیست.

۲- شرع هم می گوید: صبی مکلّف نیست و لکن به مناط عدم بلوغ.

پس: در مواردی حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیست. و در این گونه موارد است که استصحاب در احکام شرعیّه جاری می‌شود. چنانکه در پاسخ به صاحب فصول در بیان تقسیمات استصحاب آن را بیان کردیم.

۳- احکام شرعیّه‌ای که صددرصد مستقله هستند و عقل در آنجا ادراکی ندارد مثل سببیّت وضو برای طهارت و یا ملاقات برای نجاست و ...

در این گونه موارد نیز بلااشکال استصحاب با همان بیانی که در فرق قضایای عقلیّه با شرعیّه گفته آمد، جاری می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۶

متن

و أمّا موضوعه- کالضّرر المشکوک بقاؤه فی المثال المتقدّم- فالذی ینبغی أن یقال فیه:

إنّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الظنّ عمل به هنا؛ لأنّه یظنّ الضرر بالاستصحاب، فیحمل علیه الحکم العقلیّ إن کان موضوعه أعمّ من القطع و الظنّ، کما فی مثال الضّرر.

و إن اعتبر من باب التعبّد- لاجل الاخبار- فلا یجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حکم العقل مع الشکّ فی الموضوع الذی کان یحکم علیه مع القطع.

مثلا: إذا ثبت بقاء الضّرر فی السّم فی المثال المتقدّم بالاستصحاب، فمعنی ذلک ترتیب الآثار الشرعیّة المجعولة للضرر علی مورد الشکّ، و اما الحکم العقلی بالقبح و الحرمة فلا یثبت الّا مع إحراز الضّرر. نعم، یثبت الحرمة الشرعیّة بمعنی نهی الشارع ظاهرا، و لا منافاة بین انتفاء الحکم العقلیّ و ثبوت الحکم الشرعیّ؛ لانّ عدم حکم العقل مع الشک إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، و باشتباهه یشتبه الحکم الشرعیّ الواقعیّ أیضا، إلا أنّ الشارع حکم علی هذا المشتبه الحکم الواقعیّ بحکم ظاهریّ هی الحرمة.

ترجمه

(آیا استصحاب در موضوع حکم عقل جاری می‌شود؟)

اشاره

و امّا در (استصحاب) موضوع حکم عقل، مثل ضرر (آن مایع سمی) که بقایش در مثال متقدم مشکوک است، شایسته است گفته شود که:

۱- اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت دانسته شود، در اینجا بدان عمل می‌شود، چرا که به برکت این استصحاب ظنّ به ضرر (این مایع) پیدا می‌شود، و در نتیجه حکم عقلی (قبح) برآن مترتّب می‌شود. البته به شرط اینکه: موضوع آن (یعنی شرب السم) اعمّ باشد از مقطوع الضرر و مظنون الضرر، چنانکه در مثال، ضرر این گونه است (و ارتکاب به ضرر عقلا قبیح است چه ضرر مقطوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۷

باشد و چه مظنون)

۲- و اگر استصحاب به دلیل وجود روایات از باب تعبّد حجّت دانسته شود عمل به استصحاب در آن جایز نیست. چرا؟ بخاطر قطع و یقین به از بین رفتن حکم عقل، در صورتی که شکّ (شما) در موضوعی است که عقل (قبلا) و در صورت قطع حکم به قبح آن

می‌نمود.

فی المثل: اگر بقاء ضرر در این مایع سمی در مثالی که گذشت بواسطه استصحاب ثابت شود، به معنای ترتب آثار شرعیّه‌ای است که برای ضرر در موارد این شکّ جعل شده‌اند (یعنی با این استصحاب می‌توان تمام آثار شرعیّه را در مورد ضرر این مایع مترتّب نمود).

و امّا حکم عقلی به قبح و حرمت (این شرب) با این استصحاب ثابت نمی‌شود (چرا که اصل مثبت است) مگر در صورت احراز ضرر.

بله، حرمت شرعیّه به معنای نهی ظاهری شارع مترتّب و ثابت می‌شود، و (در عین حال) منافاتی بین انتفاء حکم عقلی و ثبوت حکم شرعی نیست. چرا؟ زیرا نبودن حکم عقلی در زمینه شکّ بخاطر مشتبه شدن موضوع نزد اوست و به سبب اشتباه موضوع، حکم شرعی واقعی نیز مشتبه می‌شود (که ظاهرا استصحاب می‌کنیم حرمت آن را) و لکن شارع (با لا تنقض الیقین) حکم کرده به این حکم واقعی مشتبه با یک حکم ظاهری و آن حرمت است.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و امّا موضوعه ...) چیست؟

توضیح و تکمیل صورت سوّم از صور شکّ در بقاء حکم عقلی است که شکّ در بقاء حکم عقلی مسبّب باشد از شکّ در بقاء موضوع و شکّ در بقاء موضوع هم خود مسبّب باشد از امور خارجیه، فی المثل گفته شد:

۱- مایعی است سمی و مهلک

۲- عقل می‌گوید: شرب مایع سمی مهلک قبیح است.

۳- در اثر تزریقات پادزهرهایی امکان تحولاتی در این مایع داده می‌شود.

۴- در اثر تحولات مزبور اکنون شکّ می‌کنیم که آیا مهلک بودن آن از بین رفته است یا اینکه باقی است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۸

شیخ در بررسی صورت سوّم از شکّ در بقاء حکم عقلی در پاسخ به این سؤال که آیا در اینجا استصحاب حکم عقلی جاری می‌شود یا نه؟ فرمود این فرض از محل بحث ما خارج است، چرا که فعلا-بحث ما در استصحابات حکمیّه است و نه موضوعیّه و سیأتی الکلام فیه.

در اینجا به پاسخ همان سؤال پرداخته می‌فرماید در این صورت چهار استصحاب مورد بحث است که چون فعلا-بحث ما در استصحاب موضوعی است و نه حکمی از دو استصحاب حکم عقل و حکم شرع عبور کرده و اجرای دو استصحاب را به شرح ذیل بررسی می‌کنیم:

۱- استصحاب بقاء خود موضوع به منظور ترتیب آثار عقلیّه، فی المثل:

- این مایع تا دیروز یقینا سمی و مهلک بود و شربش قبیح.

- امروز در بقاء سمی و مهلک بودن و مضر بودن آن شکّ داریم.

آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء مهلک بودن و مضر بودن را و قبح را که اثر عقلی آن است برآن مترتّب نمائیم؟ در یک صورت بله، و در یک صورت خیر.

* چه صورتی است که استصحاب در اینجا جاری می‌شود؟

آنجائی است که در این فرض دو شرط موجود است:

الف: استصحاب را از باب امارات ظنّیه دانسته و به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت بدانیم. در این صورت است که بواسطه استصحاب در زمان لا حقّ نیز ظنّ به بقاء پیدا کرده و آن موضوع مظنون البقاء می‌شود. یعنی: یصدق علی هذا انّه مظنون الضرر و الهلاکهٔ.

ب: اگر این مبنا را بپذیریم که عقل، قاطع باشد حکم کرده محمول را بر موضوع بار می‌کند، ظان هم باشد کذلک.

آنگاه طبق شرط اوّل مظنون الضرر بودن احراز شده، و طبق این شرط که شرط دوّم است نیز با وجود ظنّ به ضرر باز هم عقل حکم می‌کند. پس در اینجا نیز عقل حکم به قبح خواهد نمود. و هذا هو نتیجهٔ استصحاب.

البته: عند المشهور، در موضوع حکم عقلی، قطع اخذ شده است، یعنی تا زمانی که عقل قاطع به امری باشد حاکم است و همین‌که قاطع نباشد، چه ظان باشد و چه شاک و چه قاطع بالعدم، حکم عقل هم قطعا منتفی است.

* در چه صورت استصحاب موضوعی بدین منظور جاری نمی‌شود؟

الف: اینکه بگوئیم ظنّ به ضرر کافی نیست و عقل باید قاطع باشد و الّا حکم صادر نمی‌کند.

فرض بر این است که در ما نحن فیه، قطع به موضوع نیست بلکه حد اکثر ظنّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۹

پس: حکم به قبح ممکن نیست.

ب: اینکه استصحاب را از باب اخبار و تعبدا حجّت بدانیم که در این فرض نیز استصحاب موضوعی برای ترتیب آثار عقلیّه جاری نمی‌شود، چرا که اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

۲- استصحاب بقاء موضوع برای ترتیب آثار شرعیّه، فی المثل: تا دیروز قطعا این مایع سمی مهلک بود و لذا شربش حرام بود، و لکن امروز در بقاء موضوع آن شکّ داریم. آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء موضوع را و حرمت شرعیّه را برآن مترتّب نمائیم یا نه؟

بله، استصحاب در اینجا جاری است، چرا که اثر شرعی مستقیم دارد و بلامانع است.

* پس قانون تبعیتی که قبلا فرمودید چه می‌شود؟ به عبارت دیگر: فرض این است که این حرمت شرعی در فرض مسئله به تبع قبح عقلی پیدا شد.

حال اگر قبح عقلی نباشد پس حرمت شرعی هم نباید باشد، چرا ک با نبود سبب مسبّب هم نیست. و لذا شما چگونه می‌فرمائید که با استصحاب، حرمت شرعیّه ثابت می‌شود و لکن قبح عقلی ثابت نمی‌شود؟

در پاسخ به شما باید بگوئیم که تبعیّت:

- اگر به معنای علیّت و معلولیت باشد یعنی تمام الموضوع برای این حکم شرعی همان حکم عقلی باشد، بله با رفتن علّت معلول هم می‌رود و قابل بقاء نیست و لذا استصحاب هم جاری نمی‌شود.

- و اگر تبعیّت به معنای اتحاد در موضوع باشد بدین معنا که موضوع حکم عقلی، قبح السّم المهلک باشد و موضوع حکم شرعی هم همان باشد و مستقیما بیان و یا خطاب شرعی نداشته باشیم، بلکه با قانون ملازمه این حکم درست شده باشد، یعنی عقل از طریق ملازمه حکم شرعی را استکشاف کرده باشد و نه اینکه آن را ایجاد نموده باشد تا علّت محدثه آن باشد، بلکه صرف کاشفیت است.

در این صورت مانعی ندارد که پس از مدتی حکم عقلی به دلیل موانعی مثل عدم احراز موضوع از بین برود، حکم شرعی به دلیل لا تنقض الیقین بالشکّ همچنان باقی باشد.

* جناب شیخ پس قاعده تطابق چه می‌شود؟

به عبارت دیگر: شما خود می گوئید: کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل و فرض این است که شما این تلازم را قبول دارید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۰

حال مفهوم این دو قضیه شرطیه این است که: فما لم یحکم به احدهما، لم یحکم به الآخر.

الحاصل: حکم عقل و شرع نفیا و اثباتا تلازم دارند، پس چگونه ممکن است که حکم عقلی نباشد و لکن حکم شرعی باشد و بماند؟

بله، این تلازم بین احکام واقعیه و نفس‌الامریه‌ای وجود دارد که تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقات آن‌ها وجود دارد.

امّا در حکم شرعی ظاهری تعبّدی که چه‌بسا ممکن است مطابق با واقع هم نباشد و یا مصلحت و مفسده‌ای در آن نباشد و صرفا یک وظیفه عملیّه‌ای باشد که به منظور خروج مکلّف از حیرت در این مرحله است، ملازمه‌ای وجود ندارد که اگر حکم شرعی وجود داشت، حکم عقلی هم باشد.

یعنی ممکن است شرع مقدس تعبدا حکمی داشته باشد که عقل چنان حکمی را ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۱

متن

ما یظهر ممّا ذکرنا و ممّا ذکرنا- من عدم جریان الاستصحاب فی الحکم العقلیّ-

۱- یظهر:

ما فی تمسّک بعضهم لاجزاء ما فعله الناسی لجزء من العبادة أو شرطها، باستصحاب عدم التکلیف الثابت حال النسیان.

و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خصّ- من القدماء و المتأخرین- استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنّه لا وجه للتخصیص؛ فانّ حکم العقل المستصحب قد یکون وجودیّا تکلیفیّا کاستصحاب تحریم التصرّف فی مال الغیر و وجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناک ما یحتمل معه زوالهما- کالاضطرار و الخوف- أو وضعیا کشرطیّة العلم للتکلیف اذا عرض ما یوجب الشکّ فی بقائها. و یظهر حال المثالین الاوّلین ممّا ذکرنا سابقا. و اما المثال الثالث: فلم یتصوّر فیه الشکّ فی بقاء شرطیّة العلم للتکلیف فی زمان. نعم، ربما یستصحب التکلیف فیما کان المکلّف به معلوما بالتفصیل ثمّ اشتبه و صار معلوما بالاجمال، لکنّه خارج عمّا نحن فیه، مع عدم جریان الاستصحاب فیه، کما سننبّه علیه.

۲- و یظهر أیضا فساد التمسّک باستصحاب البراءة و الاشتغال الثابتین بقاعدتی البراءة و الاشتغال.

مثال الاول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤیة الهلال قبل الشّرع أو العثور علیه، فانّ مجرّد الشکّ فی حصول الاشتغال کاف فی حکم العقل بالبراءة، و لا حاجة الی ابقاء البراءة السابقة و الحکم بعدم ارتفاعها ظاهرا، فلا فرق بین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۲

الحالة السابقة و اللاحقة فی استقلال العقل بقبح التکلیف فیهما؛ لکون المناط فی القبح عدم العلم نعم، لو ارید إثبات عدم الحکم أمکن إثباته باستصحاب عدمه، لکنّ المقصود من استصحابه لیس الّا ترتیب آثار عدم الحکم، و لیس الا عدم الاشتغال الذی یحکم به العقل فی زمان الشکّ فهو من آثار الشکّ لا المشکوک.

و مثال الثانی: ما إذا حکم العقل- عند اشتباه المکلّف به- بوجوب السّورة فی الصلاة، و وجوب الصلاة إلی أربع جهات، و وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین فی الشبهة المحصورة، ففعل ما یحتمل معه بقاء التکلیف الواقعیّ و سقوطه- کأن صلی بلا سورة أو إلی بعض الجهات أو اجتنب أحدهما- فربّما یتمسّک حینئذ باستصحاب الاشتغال المتیقّن سابقا.

و فیه: أنّ الحکم السابق لم یکن الاـ بحکم العقل الحاکم بوجوب تحصیل الیقین بالبراءهٔ عن التکلیف المعلوم فی زمان، و هو بعینه موجود فی هذا الزمان. نعم، الفرق بین هذا الزمان و الزمان السابق؛ حصول العلم بوجود التکلیف فعلا بالواقع فی السابق و عدم العلم به فی هذا الزمان، و هذا لا یؤثّر فی حکم العقل المذکور؛ إذ یکفی فیه العلم بالتکلیف الواقعی آنا ما. نعم، یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعیّ و عدم سقوطه عنه، لکنّه لاـ یقضی بوجوب الإتیان بالصلاهٔ مع السورهٔ و الصلاهٔ إلی الجههٔ الباقیهٔ و اجتناب المشتبه الباقی، بل یقضی بوجوب تحصیل البراءهٔ من الواقع. لکن مجرّد ذلک لا یثبت وجوب الإتیان بما یقتضی الیقین بالبراءهٔ، إلّا علی القول بالاصل المثبت، أو بضمیمهٔ حکم العقل بوجوب تحصیل الیقین، و الاوّل لا نقول به، و الثانی بعینه موجود فی محلّ الشکّ من دون الاستصحاب.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۳

ترجمه

(آنچه از گفتار شیخ روشن می‌شود:)

اشاره

از آنچه ما ذکر کرده و گفتیم که استصحاب در حکم عقلی جاری نمی‌شود: روشن می‌شود:

۱- اشتباه برخی در تمسکشان به استصحاب عدم تکلیفی که در حال نسیان ثابت است

اشاره

، جهت اثبات مجزی و مکفی بودن عملی که فرد ناسی و فراموش‌کننده جزء (مثل سوره) یا شرط (مثل قبله) انجام داده است (یعنی این مکلّف نبودن در حال فراموشی حکم عقل است و قابل استصحاب نیست، چرا که آن‌وقت که ناسی بود عقل می‌گفت تکلیف نداری و اکنون که ذاکر هستی می‌گوید تکلیف داری و باید نمازت را دوباره بخوانی، چه استصحابی؟)

و اشتباهی که در اعتراض برخی از معاصرین ما یعین صاحب فصول وجود دارد، بر کسانی از قدما و متأخرین که استصحاب حال عقل را اختصاص داده و منحصر کرده‌اند به استصحاب عدم ازلی به اینکه: دلیلی بر این تخصیص شما وجود ندارد. چرا؟ زیرا آن حکم عقلی که استصحاب می‌شود:

۱- گاهی یک امر وجودی تکلیفی است مثل استصحاب حرمت تصرّف در مال غیر (از محرمات) و مثل استصحاب وجوب ردّ امانت (از واجبات) و (لذا) وقتی در این موارد اموری همچون اضطرار و ترس عارض می‌شود، با وجود این امور، زوال این وجوب و حرمت احتمال داده می‌شود.

۲- و گاهی ممکن است، وضعی باشد مثل شرط بودن علم برای وجوب تکلیف، که اگر چیزی عارض شود که موجب شکّ در بقاء شرطیّت علم بشود (استصحاب می‌شود بقاء شرطیّت) علم مثل شکّ در ظهر یا جمعه که وقتی احدهما را بجا آوریم، علم اجمالی از بین می‌رود که استصحاب می‌کنیم شرطیّت علم را که در این صورت انجام محتمل دیگر لازم نیست بخاطر اینکه علم شرط است و ما علم نداریم.)

(نظر شیخ در رابطه با امثله صاحب فصول (ره))

و امّا اشتباه صاحب فصول در هر دو مثال اوّل از گفتار سابق ما روشن می‌شود (و آن این بود که مادامی که موضوع حکم عقل هست، حکم عقل نیز هست و لکن به مجرد مرتفع شدن موضوع حکم عقل نیز مرتفع می‌شود و لذا باید به عقل مراجعه کرد و دید که می گوید: ردّ الامانة واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۴

مطلقا یا اینکه می گوید: عند الاضطرار و الخوف؟ هرکدام را که گفت بدان عمل شود و لذا شکی وجود ندارد تا نیازی به استصحاب باشد).

و امّا (در) مثال سوّم ایشان (که فرمود استصحاب می کنیم شرطیّت علم را)، اصلا شکّ کردن در بقاء شرطیّت علم برای تکلیف در زمانی تصوّر نمی‌شود. (بلکه علم شرط برای تکلیف است و لو در آن اوّل).

بله، چه‌بسا استصحاب می‌شود تکلیف در جائی که مکلّف به تفصیلا (برای مکلّف) معلوم است. (یعنی مکلّف می‌داند که مثلا باید نماز ظهر بخواند) سپس مشتبه می‌شود (که مثلا به کدام طرف بخواند؟) و معلوم بالاجمال می گردد (پس مکلّف برمی‌خیزد و یکی از محتملین را بجا می‌آورد، نوبت به محتمل دوّم که می‌رسد شکّ می کند که تکلیف باقی است یا نه؟ استصحاب می کند تکلیف را).

امّا این استصحاب از محل مورد بحث ما که استصحاب حکم عقل است، خارج است، مضافا بر اینکه استصحاب در تکلیف نیز جاری نیست.

۲- و نیز روشن می‌شود: فساد تمسّک به استصحاب برائت سابقه و استصحاب اشتغال سابق

اشاره

که ثابت شده‌اند با قاعده برائت (یعنی قبح عقاب بلابیان) و قاعده اشتغال (یعنی دفع عقاب محتمل واجب).

و امّا مثال برای اشتباه در استصحاب برائت سابقه: آنجائی است که مکلّف قطع دارد به برائت از وجوب غسل جمعه و دعا به هنگام رؤیت هلال پیش از آمدن شروع و یا برخورد و آگاهی یافتن برآن. چرا؟ زیرا مجرد شکّ (پس از آمدن شریعت و عثور برآن) بر حصول و مترتّب شدن اشتغال، در حکم عقل به برائت (یعنی قبح عقاب بلابیان) کافی است و نیازی به استصحاب برائت سابقه و حکم ظاهری به عدم ارتفاع آن برائت قبلی نیست.

پس فرقی نیست بین حالت سابقه و لا حقه در مستقل بودن عقل به قبح تکلیف در هر دو حالت (چرا؟) زیرا که مناط در حکم به قبح تکلیف (در هر دو حالت) عدم العلم است.

بله، اگر اثبات عدم حکم اراده شود (بدین معنا که بگوید تکلیفی نبود اکنون هم نیست) اثبات عدم الحکم بواسطه استصحاب ممکن است، لکن مراد از استصحاب عدم تکلیف نیست مگر مترتّب کردن آثار عدم حکم، و نیست مگر عدم اشتغال که عقل در زمان شکّ حکم می کند به آن.

پس این مرخص بودن از آثار مجرد شکّ است و نه از آثار مشکوک یعنی عدم تکلیف. و امّا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۵

مثال دوّم (در اثبات اشتباه بودن استصحاب اشتغال): آنجائی است که عقل انسان به هنگام مشتبه شدن مکلّف به (که آیا مثلا نماز با سوره واجب است یا بدون سوره و هکذا ...) حکم می کند به وجوب سوره در نماز (در اقلّ و اکثر) و وجوب نماز به چهار جهت (در متباینین وجودی) و وجوب پرهیز از هر دو طرف مشتبه به شبهه محصوره (در متباینین تحریمی)، پس (مکلّف) عملی را انجام می‌دهد که هم بقاء تکلیف واقعی را با وجود آن احتمال می‌دهد و هم اسقاط آن را، مثل اینکه نمازی را بدون سوره بخواند، یا به

یکی از جهات بجا آورد یا از یکی دو اناء اجتناب کند.

پس چه‌بسا (توسط عده‌ای) تمسّک می‌شود به استصحاب اشتغال آنچه قبلا مورد یقین بود (و می گویند: قبلا که اشتغال ذمّه بود، هنوز هم هست).

(اشتباه بودن استصحاب مذکور)

و در استصحاب مذکور این اشتباه وجود دارد که: این حکم سابق (یعنی حکم به اشتغال ذمّه در قبل) نبود، مگر به حکم عقل که حکم‌کننده به وجوب تحصیل یقین است به برائت از تکلیفی که (حتی) در یک زمان (آنا ما) برای معلوم است، و آن حکم عقل به عینه در این زمان هم موجود است (چون تا موضوع عقل یعنی احتمال عقاب باقی است، حکمش نیز باقی است).

بله، تفاوت بین این زمان و زمان قبل، داشتن علم (اجمالی) به وجود تکلیف نسبت به واقع است در زمان سابق و نداشتن علم به آن تکلیف محتمل دیگر است در این زمان (که احدهما را انجام داده‌ای و علم تو رفت).

و این زایل شدن علم در حکم عقل (یعنی قاعده اشتغال)، مؤثر نیست. (چرا؟) زیرا علم به تکلیف (حتی) در یک آن‌هم در حکم عقل به قاعده اشتغال کفایت می کند. (خلاصه اینکه ما در اینجا شکی نداریم تا نیازی به اجرای استصحاب داشته باشیم مضافا بر اینکه استصحاب اشتغال برای اثبات محتمل دیگر اصل مثبت است).

(بلااشکال بودن استصحاب موضوع واقعی و اصل مثبت بودن آن)

بله، استصحاب عدم انجام واجب واقعی در خارج و عدم سقوط آن از عهده مکلّف جاری می‌شود (و بلااشکال است چرا که شکّ در بقاء وجود دارد و ما اصل عدم جاری می کنیم)، و لکن این استصحاب وجوب انجام نماز با سوره و وجوب انجام نماز به بقیه جهات و وجوب پرهیز از بقیه مشتبهات را اثبات نمی کند (چرا که اثر عقلی یعنی اصل مثبت است)، بلکه اثبات می کند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۶

وجوب تحصیل برائت از واقع را (بدین معنا که انجام واقع را بر تو لازم می‌کند) لکن صرف این مطلب وجوب انجام (محتمل الآخر یعنی) چیزی را که یقین به برائت آن را اقتضاء می کند اثبات نمی‌کند، مگر بنا بر قول به حجیّت اصل مثبت (یعین باید اصل مثبت را حجّت بدانید تا با این اصل عدم، محتمل دیگر را اثبات کنید) و یا با ضمیمه کردن حکم عقل به وجوب تحصیل یقین (بدین معنا که قاعده اشتغال را به کمک استصحاب عدم آورده بگوئیم از طرفی واجب واقعی انجام نشده است، از طرفی اشتغال یقینی برائت یقینه می‌خواهد، پس محتمل اوّل را بجا بیاور.)

و امّا اولی را (که اصل مثبت است)، ما قائل به آن نیستیم، و دومی هم (یعنی اشتغال یقینی) در محل شکّ بعینه موجود است، بدون اینکه نیازی به استصحاب باشد.

***

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل و نتیجه مطالب تنبیه سوّم تا به اینجا چه شد؟

این شد که استصحاب در احکام عقلیّه قابل جریان نیست.

* موضوع بحث در این قسمت چیست؟

یک سلسله استصحاب عقلیّه‌ای است که گروهی از اصولیین به مناسبتهای مختلف از آنها استفاده کرده‌اند و شیخ با طرح چهار مورد

از این موارد تلاش دارد تا ثابت کند که استصحاب در این گونه موارد اشتباه است.

* باتوجّه به مطالب فوق مراد از (ما فی تمسّک بعضهم لاجزاء ما فعله الناس ...) چیست؟

بیان اولین مورد از موارد مزبور است و لذا اشاره می‌کند به بحثی که در تنبیه اوّل از تنبیهات اقلّ و اکثر ارتباطی و یا شکّ در شرطیّت و جزئیّت تحت عنوان ذیل مطرح بود:

اگر کسی جزئی از اجزاء یا شرطی از شرائط عبادی را فراموش کند، فی المثل:

۱- نمازش را بدون سوره بخواند و یا اینکه بدون وضو آن را انجام دهد.

۲- پس از تجاوز از محل و یا اینکه پس از فراغت از عمل متوجه شود که عملش فاقد جزء و یا شرط است تکلیفش چیست؟ آیا عمل او مجزی است و یا باید اعاده شود؟

شیخنا فرمود: مقتضای قاعده بطلان است و باید نمازش را اعاده کند چرا؟ زیرا مأتی به مطابق با مأمور به واقعی نیست و لذا امتثال حاصل نشده است پس این عمل مجزی نیست و باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۷

اعاده شود. الا اینکه در موردی به دلیل خاص اعاده واجب نباشد، مثل باب نماز به دلیل حدیث لا تعاد.

امّا برخی نظرشان عدم وجوب اعاده و مجزی بودن عمل این فرد بود. و استدلال می‌کردند به اینکه:

۱- تکلیف الناسی قبیح.

۲- فرد مزبور در حال نسیان نسبت به جزء و یا شرط مزبور مکلّف نبود.

۳- پس از رفع نسیان شکّ می‌کند که آیا اکنون مکلّف شده تا اعاده لازم باشد یا نه؟

استصحاب می‌کنیم حال نسیان را، پس اعاده واجب نیست.

و لذا شیخ در پاسخ به این استدلال می‌فرماید:

اولا: عدم تکلیف در حال نسیان از احکام عقلیّه است به مناط قبح یا استحاله.

ثانیا: در احکام عقلیّه به دلیل معلوم بودن موضوع و عدم وجود شکّ استصحاب جاری نمی‌شود. و لذا: تا زمانی که این موضوع یعنی حال نسیان باقی است، حکم عدم تکلیف هم باقی است، لکن به محض اینکه موضوع منتفی گردید و حال التفات آمد، دیگر وجهی برای عدم تکلیف که حکم باشد وجود ندارد، چون موضوع عوض می‌شود.

پس: وجوب الاعادهٔ تعیّن می‌یابد، و استصحاب مورد ادعا صحیح نمی‌باشد.

* غرض از (و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خصّ ...) چیست؟

اشاره به اعتراض صاحب فصول به مشهور اصولیین است، در بحثی که در تقسیمات استصحاب صورت گرفت مبنی بر اینکه: مشهور می‌گفتند که استصحاب بر دو گونه است:

۱- استصحاب حال شرع مثل وجوب، حرمت و ... ۲- استصحاب حال عقل.

سپس در استصحاب حال العقل مثال زدند به عدم ازلی بدین صورت که: قبل از شرع تکلیفی نبود، اکنون شکّ داریم که آیا پس از شرع تکلیفی هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف را یعنی اکنون هم نیست.

صاحب فصول در اعتراض به این رأی مشهور گفت: وجهی برای اختصاص دادن استصحاب حال عقل به اعدام ازلیه وجود ندارد. چرا؟ زیرا که حکم عقلی منحصر به عدم ازلی نمی‌باشد بلکه احکام عقلیّه:

۱- گاهی از امور عدمیّه است ۲- گاهی از امور وجودیّه است.

- امر عدمی خود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۸

۱- گاهی عدم ازلی است ۲- و گاهی عدم غیر ازلی است

- امر وجودی هم:

۱- گاهی تکلیفی است ۲- گاهی وضعی است ۳- گاهی تحریمی است ۴- گاهی ایجابی.

صاحب فصول (ره) پس از این تقسیم‌بندی به ذکر امثله‌ای پرداخت از جمله اینکه:

۱- گاهی حکم عقل یک امر وجودی تکلیفی تحریمی است فی المثل:

قبلا تصرّف در ملک الغیر بدون اذن مالک آن عقلا قبیح بود.

اکنون نسبت به این تصرّف اضطراری پیش آمده است و لذا شکّ می‌کنیم که آیا الآن نیز آن قبح عقلی و حرمت شرعی به تبع آن باقی است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء قبح عقلی را.

۲- گاهی حکم عقل امر وجودی تکلیفی ایجابی است، فی المثل:

- تاکنون رد الودیعه الی صاحبه عقلا واجب بود.

- اکنون به دلیل اضطرار و یا خوفی که پیش آمده شکّ می‌کنیم که اکنون هم رد الودیعه واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب را.

۳- گاهی هم حکم عقل امر وجودی وضعی است، فی المثل:

- تاکنون علم، عقلا از باب قبح عقاب بلابیان، شرط تنجز تکلیف بود.

- اکنون در بقاء این شرطیّت را.

استصحاب می‌کنیم بقاء شرطیّت را.

خلاصه اینکه با وجود این همه موارد و مصادیق برای حکم عقل تخصیص آن به عدم ازلی بی‌وجه است.

و لذا شیخ (ره) در پاسخ به جناب صاحب فصول می‌فرماید:

۱- قبلا پاسخ دو مثال اوّل شما را دادیم و گفتیم که استصحاب در احکام عقلیّه بدلیل مبیّن و مفصّل بودن موضوع جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر: از آن جهت که موضوع حکم عقل بطور کامل محرز است و عقل در حکم خود دچار شکّ نمی‌شود، نیازی به استصحاب نیست.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که پس چرا اصولیین استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کنند چه می‌فرمائید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۹

می‌گوئیم آن استصحاب حال عقل نیست، بلکه استصحاب حال شرع است که تفصیلا در تقسیمات و همین تنبیه سوّم بدان پرداختیم که نتیجه‌اش این شد که: این استصحاب حال شرعی است که مطابق با استصحاب حال عقل است که شما در مسئله دچار اشکال شده‌اید.

۲- و در رابطه با مثال سوّم شما باید بگوئیم که شرطیّت علم در تنجز تکلیف هرگز مورد شکّ واقع نمی‌شود بلکه برای همیشه علم شرط تنجز تکلیف است و لذا هیچ‌گاه در بقاء شرطیّت علم در تنجز تکلیف شکّ نمی‌شود تا که شما بفرمائید استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

* پس مراد از (نعم، ربما یستصحب التکلیف ...) چیست؟

این است که بله، در یک صورت شکّ در بقاء شرطیّت علم مطرح آن‌هم به این صورت که فی المثل:

۱- مكلّف قبلا علم تفصيلى به يك تكليف مثلا يقين به وجوب خصوص ظهر و يا جمعه در روز جمعه داشت

۲- پس از مدتى علم تفصيلى او به علم اجمالى تبديل شد و لذا اكنون شكّ دارد كه آيا آن تكليف هنوز هم باقى است يا نه؟ در اينجا استصحاب بقاء تكليف جارى مى‌شود.

* آيا اين رأى شيخ در اينجا تمام است؟

خير، بخاطر اينكه:

۱- اگر مراد از اينكه مى‌گوئيم علم، شرط تنجز تكليف است، خصوص علم تفصيلى است در اينجا وجود ندارد بلكه علم اجمالى وارد شده است.

۲- وقتى شرط تكليف كه علم تفصيلى وجود ندارد، پس مشروط هم كه تكليف است وجود نخواهد داشت و لذا شكى وجود ندارد تا كه استصحاب جارى شود. امّا اگر گفته شود:

۱- مراد از علمى كه شرط تنجز تكليف است اعمّ از علم تفصيلى و اجمالى است.

۲- وقتى مراد از علم اعمّ از تفصيلى و اجمالى باشد، اكنون بصورت اجمالى وجود دارد.

۳- وقتى شرط تكليف كه علم اجمال است موجود است پس تكليف هم قطعا موجود است.

پس شكى وجود ندارد كه تا كه استصحاب جارى شود.

بنابراين فرمايش اخير شيخ قابل خدشه است و نياز به توجيه دارد.

* توجيه نظر شيخ در استصحاب مذكور چيست؟

اين است كه بگوئيم مراد شيخ اين است كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۶۵۰

۱- ما علم اجمالى داشتيم فى المثل به وجوب ظهر يا جمعه.

۲- به تبعيّت از اين علم يكى از دو طرف را انجام داديم و لذا اكنون ديگر علمى در كار نيست، نه تفصيلا و نه اجمالا. و لذا شكّ مى‌كنيم كه آيا تكليف باقى است يا نه؟ استصحاب مى‌كنيم بقاء تكليف را.

* پس مراد شيخ از (لكنّه خارج عما نحن فيه ...) چيست؟

اينست كه: اين استصحاب:

۱- به فرض جريان هم از محل بحث ما خارج است، چرا كه مستصحب ما كه بقاء تكليف يعنى همان وجوب واقعى باشد از احكام شرعيّه است و نه عقليّه و حال آنكه بحث ما در احكام عقليّه است.

۲- مضافا بر اينكه در همين مورد هم استصحاب تكليف به بيانى كه ذيلا در جواب از استصحاب اشتغال مى‌آيد، جارى نمى‌شود.

* غرض شيخ از (و يظهر ايضا فساد التمسك با استصحاب البراءة و ..) چيست؟

رد نظر مشهور اصوليين در استدلال به استصحاب برائت براى اثبات برائت در شبهات بدويه است و به عبارت ديگر:

مشهور اصوليين در بحث شبهات بدويه برائتى شدند و براى اثبات آن به كتاب، سنّت اجماع و حكم عقل از جمله همين استصحاب برائت تمسّك كرده گفتند:

۱- قبل از اسلام و يا پس از اسلام منتهى پيش از اطلاع مكلّف از شريعت، نسبت به حرمت استعمال تتن مثلا و نسبت به وجوب غسل جمعه و وجوب دعا عند رؤية الهلال كه به ترتيب از شبهات تحريميه و وجوبيه هستند، قطع به برائت ذمّه داشتيم.

۲- اكنون پس از آمدن شريعت و بيان واجبات و محرمات، نسبت به بقاء برائت اصليه و ازليه نسبت به موارد مذكور بيانى پيدا نكرديم. در نتيجه اكنون براى ما شكّ حاصل شده است كه آيا هنوز هم همان برائت ذمّه اصليه باقى است يا اينكه نه مرتفع شده

است و اشتغال ذمّه آمده است؟

استصحاب می‌کنیم برائت ذمّه را.

و لذا شیخ (ره) می‌فرماید: اینجا جای استصحاب نیست، چرا که همان عقلی که قبل از شریعت قاطعانه حکم به برائت می‌کرد و می‌گفت شما مرخص هستید، همان عقل بعد از شریعت هم نسبت به موارد مشتبه پس از فحص و یاس، حکم به برائت می‌کند، چرا که مناط حکم عقل در هر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۱

دو مرحله موجود است و آن عبارت است از قبح عقاب بلابیان.

پس تا زمانی که مناط و یا به تعبیر دیگر علّت تامه موجود باشد، حکم العقل یا همان معلول هم قطعا و جزما موجود است، و لذا شکی وجود ندارد تا نیاز به استصحاب باشد.

* پس غرض جناب شیخ از (نعم، لو ارید اثبات عدم الحکم امکن اثباته باستصحاب عدمه ...) چیست؟

این است که: بله اگر مراد شما اثبات عدم حکم است بدین معنا که بگوئید قبلا- تکلیفی نبود، اکنون هم نیست، بله اثبات عدم الحکم بواسطه استصحاب ممکن است چرا که استصحاب عدم ازلی از قبیل استصحاب حال عقل و حکم عقلی نیست بلکه از استصحاب حال شرع است و به عبارت دیگر:

۱- جریان تکلیف، قبل از ورود شریعت هم مورد و مجرای حکم عقل به قبح عقاب بلابیان بود، هم مجرای عدم ازلی و اصلی.

حال: این جریان تکلیف پس از ورود شریعت و بعد الفحص و الیأس، باز هم مورد و مجرای حکم عقل به قبح بلابیان است، و از این جهت نوبت به استصحاب نمی‌رسد و لکن نسبت به عدم ازلی جای استصحاب هست، چرا که عدم ازلی تا این مرحله نیز استمرار داشت و لکن از حالا به بعد احتمال می‌دهیم که آن عدم باز هم باقی و مستمر شد، چنانکه احتمال می‌دهیم که منقلب به وجود شده باشد و لذا ارکان استصحاب وجود دارد.

بله، استصحاب عدم ازلی اگرچه استصحاب حال شرع است و لکن ویژگی حکم عقلی را داشته و با آن مطابقت دارد و شما بین این دو خلط فرموده‌اید.

* غرض از (و لکنّ المقصود من استصحابه لیس الا ...) چیست؟

این است که: با اینکه جریان استصحاب مذکور بلااشکال است، و لکن نیازی به آن نمی‌باشد.

چرا؟ زیرا:

۱- گاهی اثر از آن مشکوک یعنی شیئی است که شکّ در آن ثابت شده است

۲- و گاهی اثر از آن خود شکّ است در چیزی.

آنجا که اثر مربوط به مشکوک است، نیاز به استصحاب پیدا می‌شود، چرا که مشکوک باید احراز شود تا اینکه این اثر بر او بار شود.

البته احراز مشکوک یا به طریق وجدانی قطعی است و یا به طریق تعبّدی است که از جمله این طریق تعبّدی، استصحاب است. فی المثل: جواز تقلید، اقتداء، قبول شهادت فرد، مترتّب بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۲

عدالت اوست و بر عدالت او بار می‌شود و لذا این معنا باید ثابت شود. و لذا صرف شکّ در عدالت برای اثبات این آثار کافی نیست، و لذا: اگر در موردی در بقاء عدالت فرد شکّ کردیم استصحاب می‌کنیم بقاء عدالت او را و آثار مزبور را برآن مترتّب می‌کنیم.

امّا آنجا که اثر از آن مجرد شکّ باشد، نیازی به استصحاب نیست، بلکه به مجرد آمدن شکّ عقل آن آثار را مترتّب می کند، که ما نحن فیه نیز از همین قبیل است یعنی چه؟

یعنی پس از ورود شریعت هم هرکجا در بقاء برائت اصلیه شکّ کنیم و شکّ ما چه در شبهات تحریمیه باشد که آیا مثلا شرب تتن حلال است یا حرام؟ و چه در شبهات وجوبیه باشد مثل وجوب غسل جمعه و یا وجوب دعا عند رؤیهٔ الهلال و ... عقل قاطعانه حکم به برائت و مرخص بودن می کند و لذا دیگر نیازی به اجرای استصحاب و اثبات عدم وجوب یا حرمت و یا برائت اصلیه و دست‌یابی به رخصت و آزادی نمی‌باشد.

* عبارهٔ اخرای مطلب اخیر را با ذکر مثالی دیگر بنویسید؟

۱- در موردی که حکم مترتّب شود بر خود شکّ، نیاز به استصحاب نیست.

۲- در موردی که حکم و یا به تعبیر دیگر اثر مترتّب شود بر مشکوک، استصحاب لازم است.

فی المثل: شما نمی‌دانید که فلان زید زنده است یا نه؟ در نتیجه نمی‌دانید که نفقه زوجه‌اش واجب است یا نه؟ حال سؤال این است که وجوب نفقه زوجه زید مربوط به شکّ در حیات زید است و یا مربوط به خود حیات زید؟

خواهید گفت مربوط به خود حیات زید است و نه مربوط به شکّ در حیات او. پس وقتی اثر و یا به تعبیر دیگر حکم، یعنی وجوب نفقه مربوط به مشکوک شد، استصحاب جاری کرده می گوئیم: زید زنده بود، اکنون هم زنده است، حال که زنده است، وجوب نفقه که اثر حیات اوست بر او واجب است.

و امّا در موردی که اثر و یا به تعبیر دیگر حکم از آن خود شکّ است و نه مال مشکوک، مثل ما نحن فیه که شکّ داریم آیا استعمال دخانیّات حلال است یا حرام؟ به محض این شکّ در حلیّت و حرمت تتن، قاعده قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود و لذا دیگر لازم نیست که شما حالت سابقه را استصحاب کرده بگوئید: استعمال دخانیات حرام نبود، اکنون هم حرام نیست، پس تو مرخص هستی. خیر، این حکم به آزادی به صرف شکّ توسط عقل صادر می‌شود و عقل خود می گوید تو مرخصی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۳

به عبارت دیگر اثر از آن مشکوک یعنی عدم تکلیف نیست تا که ما استصحاب کنیم آن عدم را و بشویم مرخص. به عبارت دیگر: به محض شکّ در وجود تکلیف، عقل ما را مرخص و آزاد می کند و لذا لازم نیست که تکلیف را احراز کنیم تا مرخص بشویم.

* قبل از پاسخ به سؤال بعدی مقدمهٔ بفرمائید که نظر مشهور به هنگام ورود علم اجمالی در رابطه با تنجّز تکلیف چه بود؟

این بود که با ورود علم اجمالی، همانند علم تفصیلی، تکلیف منجز می‌شود و لذا مادامی که هیچ‌یک از اطراف علم اجمالی انجام نشود، این علم همچنان باقی است و خواهان امتثال است.

امّا: پس از اینکه مکلّف یکی از دو طرف یا یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود و امتثال نماید، دیگر علم اجمالی بالفعل وجود ندارد تا که خواهان امتثال طرف دیگر باشد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد شیخ از (ما اذا حکم العقل عند اشتباه المکلف به ...) چیست؟

شاهد مثال دیگری است بر اشتباه بودن استصحاب اشتغال در جائی که عقل انسان به هنگام مشتبه شدن مکلّف به بدین معنا که آیا مثلا نماز بدون سوره واجب است یا بدون سوره؟ حکم می کند به وجوب سوره نماز در اقلّ و اکثر و وجوب نماز به چهار جهت در متباینی وجودی و وجوب پرهیز از هر دو طرف مشتبه در شبهه محصوره در متباینی تحریمی.

به عبارت دیگر: اگر در رابطه با مورد فوق از حضرات بپرسیم پس از اینکه یکی از دو طرف یا یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شده و امتثال نمودیم و علم اجمالی ما از بین رفت تکلیف طرف دیگر و یا محتل دیگر چیست؟ می گویند: از اینجا به بعد را با استصحاب اشتغال جبران کرده می گوئیم: قبل از انجام محتملات علم اجمالی اشتغال ذمّه به واقع قطعی بود و لکن پس از انجام

بعض الاطراف در بقاء این اشتغال شکّ می کنیم، استصحاب می کنیم بقاء اشتغال را به عبارت دیگر اگر از حضرات بپرسم در جائی که: مکلّف نمی‌داند که ظهر واجب است یا جمعه و لکن اجمالاً ـ می‌داند که احدهما واجب است حکم عقل در حقّ این مکلّف چیست؟

می گویند اشتغال است، یعنی تو به خاطر علم اجمالی اشتغال به تکلیفی که داری، برائت یقینیه لازم داری. و لذا این مکلّف برمی‌خیزد واحد محتملین را انجام می‌دهد، پس از انجام محتملین علم اجمالی و از بین می‌رود.

اگر از این حضرات بپرسیم که چگونه و به چه دلیل می‌شود اثبات کرد که این آقا باید محتمل دیگر را هم انجام بدهد؟ می گویند با استصحاب اشتغال، بدین صورت که می گوئیم: قبل از انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۴

احدهما اشتغال داشته و اشتغال محرّک و دلیل این مکلّف است. خوب اکنون هم همان اشتغال را استصحاب کرده می‌شود محرّک او و لذا بلند می‌شود و محتمل دوّم را بجا می‌آورد.

* جناب شیخ اشتباه حضرات در استصحاب مذکور در کجاست و چه پاسخی به آن می‌دهید؟

اشتباه حضرات در این است که نمی‌دانند که اشتغال حکم عقل است و در حکم عقل شکی وجود ندارد تا که نیازی به استصحاب باشد. یعنی همان عقلی که قبل از انجام احد محتملین یا محتملات حاکم به احتیاط و امتثال بود و گفت: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغة الیقینیّة، همان عقل پس از انجام احد اطراف نیز قاطعانه حکم می کند به احتیاط و خواهان انجام محتمل و یا طرف دیگر است. چرا؟ زیرا که مناط حکم عقلی قبل و بعد از انجام، همچنان موجود است و آن این است که عقل در هر دو مرحله می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است.

به عبارت دیگر: قبل از انجام احد طرفین، احتمال عقاب بود و عقل قاطعانه حکم به وجوب دفع عقاب محتمل می کرد، پس از انجام احد طرفین نیز احتمال عقاب وجود دارد و عقل می گوید دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: با این محاسبه شکی باقی نمی‌ماند تا نوبت به استصحاب اشتغال برسد. به عبارت دیگر: آن‌وقت که عقل بواسطه علم اجمالی مکلّف را تحریک می کند که برخیز واحد محتملین را انجام بده، ملاکش این بود که دفع عقاب محتمل واجب است، همان عقل پس از انجام احد محتملین و شکّ در اینکه اشتغاله ذمّه به تکلیف باقی است یا نه؟ می گوید درست است که احد محتملین را بجا آوردی و لکن مادامی که آن یکی محتمل را بجا نیاوری، احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل هم واجب است و لو دیگر علم اجمالی در کار نبوده و از بین رفته باشد.

پس اشتغال ذمّه داری، اشتغال ذمّه یقینی، برائت ذمّه یقینیه می‌خواهد، پس برخیز و آن طرف دیگر را هم انجام بده.

یعنی تا زمانی که احتمال عقاب وجود دارد عقل دست از حکم خودش برنمی‌دارد و لذا نیازی به استصحاب ندارد.

* اگر این حضرات اشکالی کنند که قبل از انجام اطراف علم اجمالی، علم بود و لذا امتثال می‌طلبید و لکن پس از انجام بعضی از اطراف، دیگر فعلاً ـ علمی نیست تا که عقل ما را وادار به امتثال کند و لذا ما ناچاریم که از استصحاب اشتغال مدد بگیریم چه می گوئید؟

می گوئیم: لازم نیست که الآن نیز علم اجمالی فعلی باشد تا برائت ذمّه یقینی لازم باشد، بلکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۵

کافی است که یک لحظه علم اجمالی موجود شود.

با موجود شدن این علم اجمالی و لو در یک آن، احتمال عقاب می‌آید و عقل می گوید دفع عقاب محتمل لازم است و لذا تا زمان که مطمئن نشویم، این حکم عقلی باقی است حصول اطمینان هم با امتثال همه اطراف حاصل می‌شود.

* پس مراد از (نعم، یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعی و ...) چیست؟

این است که اشتغال ذمّه به دو معنا بکار می‌رود:

۱- گاهی مراد از اشتغال ذمّه همان تحصیل فراغت یقینیه است که به حکم عقل است و قبل و بعد ندارد و لذا نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

۲- گاهی هم مراد از بقاء اشتغال ذمّه این است که قبل از انجام بعض الاطراف واجب واقعی انجام نشده بود.

حال پس از انجام بعض الاطراف شکّ می‌کنیم که آیا واجب واقعی انجام شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم انجام واجب واقعی را، چرا که ارکان استصحاب در اینجا تمام است. لکن باید بدانید که این استصحاب دارای دو اثر است:

۱- یک اثرش این است که پس باید محتمل دیگری را انجام دهیم که این یک اثر عقلی است که استصحاب از این حیث اصل مثبت است و حجّت نیست.

۲- اثر دیگرش این است که پس واجب واقعی انجام نشده و همچنان باقی است که این یک اثر شرعی است و لکن به تنهائی فایده‌ای ندارد، مگر اینکه باز هم حکم عقل به اشتغال و احتیاط را ضمیمه کرده، حکم کنیم به انجام طرف دیگر. و لذا: اگر مسئله انضمام حکم عقل مطرح شود می‌گوئیم: عقل از اوّل نیز حاکم به احتیاط و انجام جمیع الاطراف بود و تا آخر هم هست و نیازی به استصحاب نمی‌باشد.

پس به عقیده ما که شیخ انصاری هستیم استصحاب در احکام عقلیّه به‌هیچ‌وجه جاری نمی‌باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۶

تلخیص المطالب

* جناب شیخ موضوع بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود، لکن نه از این جهت که مانعی خارجی سر راه استصحاب وجود دارد و یا اینکه حجّت نیست، بلکه از این جهت است که ارکان استصحاب در این مقام مختل است. بخاطر اینکه استصحاب، شکّ در بقاء لازم دارد و حال آنکه در احکام عقلیّه، شکّ در بقاء معقول نیست، و به عبارت دیگر:

اگر شکّ شما در بقاء حکم شرعی باشد مثل اینکه بگوئی این ظرف قبلا- حلال بود، نمی‌دانم که اکنون هم حلال است یا نه؟ استصحاب می‌کنی حلیّت آن را.

لکن اگر شکّ شما در بقاء حکم عقل باشد، نمی‌توانید چنین استصحابی جاری کنید.

* جناب شیخ چرا در احکام شرعیّه استصحاب جاری می‌شود ولی در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود؟

زیرا عقل به هنگام حکم، موضوع را کاملا و من جمیع الجهات مبیّن و مشخص می‌کند و سپس حکم در مورد آن صادر و برآن حمل می‌نماید، فی المثل: عقل می‌گوید: التصرّف فی ملک الغیر بدون اذن صاحبه قبیح. یعنی عقل در ابتدا ملکی را که ملک الغیر بودن یک قید وجود برای آن است و بدون اذن بودن یک قید عدمی برای آن است در نظر می‌گیرد و سپس حکم به قباحت تصرّف می‌کند.

یعنی: مادامی که این ملک مورد نظر عقل، ملک غیر است و اذنی هم در کار نیست، تصرفش قبیح است، چرا که موضوع این حکم برای عقل موجود است، چه امروز چه فردا و چه هروقت دیگری.

پس: اگر این ملك الغیر بودن، به هر دلیلی از بین برود، قبح تصرّف هم از بین می‌رود. به عبارت دیگر: وقتی موضوع حکم در این مورد محرز است، عقل قاطعانه حکم به قباحت تصرّف می‌کند وقتی موضوع حکم از بین می‌رود، قاطعانه حکم به عدم قباحت می‌نماید.

پس: شكّ در حکم قطعی عقل معقول نیست، تا که بقاء آن استصحاب بشود.

* جناب شیخ شارع نیز به هنگام صدور حکم، موضوع را لحاظ می‌کند و لذا در آنجا نیز باید گفت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۷

مادامی‌که موضوع هست حکم شارع نیز هست، وقتی‌که موضوع می‌رود حکم نیز می‌رود، پس چطور است که در حکم عقل استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در حکم شرع جاری می‌شود؟

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، حال می‌گوئیم: مادامی‌که این مایع خمر است، حرمت هم هست، وقتی خمر مبدّل به خلّ شده حرمت هم می‌رود، چه استصحابی؟

می‌گوئیم تفاوت مطلب در این است که:

۱- در احکام عقلیّه مناط حکم و موضوع آن هر دو یکی است، مثلا مناط حکم عقل در قبح تصرّف، تصرّف در ملك غیر بدون اذنه، می‌باشد، موضوع آن نیز، تصرّف در ملك غیر بدون اذنه می‌باشد.

و لذا مادامی‌که این مناط و موضوع هست، حکم عقل هم هست، وقتی‌که رفت حکم عقل هم می‌رود و لذا شكّ در هیچ‌یك از دو طرف آن وجود ندارد.

۲- لکن در برخی از احکام شرعیّه امکان دارد که موضوع حکم غیر از مناط آن باشد. به عبارت دیگر: ممکن است شارع روی یك مناط حکم بکند و لکن موضوع را چیز دیگری قرار دهد و لذا شكّ در بقاء حکم در اینجا متصوّر است و زمینه برای استصحاب مهیا.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، حال:

۱- موضوع حرمت، خمر است و خمر مایعی است که به شیوه مخصوص از انگور گرفته می‌شود.

۲- لکن مناط این حرمت: ممکن است همین خمریت باشد، ممکن است، سکریت باشد.

به عبارت دیگر: ممکن است که الخمر حرام به معنای المسکر حرام باشد.

به عبارت دیگر: امکان دارد که مناط حرمت مسکر بودن باشد، و لکن موضوع در لسان دلیل خمریت باشد.

فی المثل:

۱- خمری بود مسکر، یعنی ما می‌دانستیم که حرام است چونکه خمر است و مسکر است.

۲- پس از مدتی، خاصیت مسکر بودنش را از دست داد.

اکنون ما شكّ داریم که آیا حرمت در این مایع باقی است یا نه؟ بفرمائید ببینیم با اینکه موضوع یعنی خمر وجود دارد، منشا این شكّ ما چیست؟ چرا ما شكّ می‌کنیم که آیا این مایع حرام است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۸

زیرا احتمال می‌رود که مناط حرمت غیر از موضوع حرمت باشد، یعنی شاید مناط حرمت سکر بوده، اکنون از بین رفته باشد، و لو موضوع باقی است.

الحاصل:

۱- الشكّ فی بقاء حکم العقل مع بقاء موضوعه، غیر متصور و غیر معقول، بخاطر اینکه موضوع و مناط یکی است.

۲- الشکّ فی بقاء حکم الشرعی مع بقاء موضوعه، متصور و معقول، چرا که یحتمل که مناط غیر از موجود باشد.

* مادّه اشتراک حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که در هر دو مطلب چنین است که اگر موضوع برود حکم هم می‌رود.

* ماده افتراقشان در چیست؟

۱- در عقلیات اگر موضوع بماند حکم عقل حتما می‌ماند، چنانکه معلول از علّت جدا نمی‌شود.

۲- در شرعیات ممکن است موضوع باشد و لکن انسان در بقاء حکم شکّ کند، چرا که ممکن است موضوع در لسان دلیل غیر از موضوع واقعی باشد.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که بله ما نیز قبول داریم که در احکام عقلیّه با وجود موضوع حکم هست و با نبودن آن حکم هم نیست و لکن گاهی شکّ ما در حکم نیست بلکه در بقاء خود موضوع است، یعنی: الشک فی بقاء موضوع حکم العقلی، للشک فی موضوعه، فی المثل:

۱- مایعی بود سمی، عقل می‌گفت: شرب هذا المائع السّمّی قبیح.

۲- تزریقاتی در این مایع صورت گرفته و پادزهرهائی برآن افزوده شده است.

اکنون در اثر همین تحولات ما شکّ داریم که آیا باز هم این مایع سمی و مضر است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء آن قبح را.

یعنی که عقل قبلا شرب این مایع را قبیح می‌دانست، اکنون هم قبیح می‌داند، چه اشکالی دارد؟

برخی می‌گویند: اینکه گفتید: گاهی انسان در بقاء خود موضوع شکّ می‌کند و این شکّ سبب شکّ در بقاء حکم می‌شود خود بر دو گونه است:

۱- گاهی شکّ در بقاء موضوع به دلیل مشتبه شدن امور خارجیه است. فی المثل: این یک مایعی است که قبلا سمی بود و مضر، اکنون نمی‌دانم که باز هم سمی است و مضر یا نه؟ یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۹

این خود مایع خارجی است که برای ما مشتبه است و ما نمی‌دانیم که مسموم است و یا غیر مسموم، که بزودی بحثش خواهد آمد.

۲- گاهی هم شکّ ما در بقاء موضوع به دلیل اجمال آن است، فی المثل: اگر شما امروز برخورد کنید به یک میت کافری و شکّ کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ حکم عقل این است که: انت مخیر بین الفعل و الترک. شما هم احدهما را اختیار کرده عمل می‌کنی.

حال: اگر فردا نیز دوباره برخورد کنید به یک میت کافر دیگری و شکّ کنید که آیا دفنش واجب است یا حرام؟ الشکّ فی بقاء التخییر. یعنی شکّ شما در رابطه با همان تخییر دیروزی است بدین معنا که آیا همان تخییری که دیروز در برخورد با میت کافر اولی داشتیم، در برخورد با این میت نیز از آن برخورد داریم یا نه؟

پس: الشک فی بقاء حکم العقلی، للشک لبقاء موضوعه. یعنی بخاطر اینکه نمی‌دانم موضوع تخییر که دوران بین المحذورین است باقی است یا نه؟ پاسخ این است که: بله موضوع امروز هم باقی است، چرا که اکنون هم، دوران، بین المحذورین است.

به عبارت دیگر: وقتی در برخورد دوّم با میت کافر شکّ پیدا می‌کنیم که دفن او واجب است یا نه؟ دیگر شکی در موضوع نداریم. چرا؟ زیرا موضوع از روز اوّل مجمل بوده است.

به عبارت دیگر: آیا عقلی که امروز و در برخورد اوّل حکم به تخییر می‌کند، موضوع این حکم، در برخورد اوّل دوران بین المحذورین بود یا چیز دیگری بود؟

اگر موضوع حکم به تخییر در برخورد اوّل دوران بین المحذورین مطلقا بود، اکنون هم، دوران بین المحذورین است، و حکم هم باقی است.

و اگر موضوع دارای قید وجودی و یا قید عدمی بود، بدین صورت که عقل گفته باشد که در دوران الامر بین المحذورین فی ابتداء الأمر، التخییر، این مربوط به برخورد اوّل به اولین میت کافر است و این موضوع در برخورد با میت کافر دوّم وجود ندارد چرا که قید فی ابتداء الأمر داشته است و لذا آن تخییر اکنون دیگر وجود ندارد.

یعنی: باید همان‌طور که در برخورد اوّل رفتار نمودی، در برخورد دوّم نیز همان گونه برخورد نمایی چرا که نمی‌توانی بگوئی اکنون نیز تخییر است.

به‌هرحال: اکنون که شکّ ما در بقاء حکم عقل بخاطر مجمل بودن موضوع حکم است، پس استصحاب می‌کنیم بقاء حکم عقل را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۰

* منظور؟

منظور اینکه زمینه جریان استصحاب در احکام عقلیّه نیز وجود دارد، و متوجه شدیم که در برخی موارد می‌شود حکم عقل را استصحاب نمود.

الحاصل: اینکه حکم عقل باقی است به بقاء موضوعش و مرتفع است به ارتفاع موضوعش درست. لکن گاهی شکّ انسان در بقاء حکم عقل بخاطر اجمال موضوع حکم است و لذا ما ناچاریم که همان حکم حکم به تخییر در برخورد اوّل را، استصحاب کنیم برای برخورد دوّم و بگوییم دیروز تخییر بود، پس امروز هم تخییر است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با استصحاب مزبور چیست؟

این است که اجمال در موضوع حکم عقل، غیر معقول است، چرا که هر حاکمی از جمله عقل تا موضوع را بطور کامل مورد ملاحظه قرار ندهد، حکم صادر نمی‌کند.

آن عقلی که در برخورد اوّل می‌گوید: انت مخیر، موضوع را کاملا برای خود مشخص کرده و می‌گوید انت مخیر.

به عبارت دیگر: یک عقل می‌گوید: مخالفت عملیّه تدریجیه قبیح است و لذا از روز اوّل موضوع را به گونه‌ای برداشت می‌کند که منجرّ به مخالفت عملیه تدریجیه نشود و لذا از روز اوّل می‌گوید: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب تخییر است.

در این صورت در برخورد دوّم با میت کافر شما دیگر حقّ تخییر نخواهی داشت چرا که شکی در حکم اولی عقل وجود ندارد تا نیازی به استصحاب وجود داشته باشد. بلکه شما علم به عدم داری و می‌دانی که در برخورد فردا و یا دومین میت کافر تخییری در کار نیست، نه اینکه شکّ در بقاء داشته باشی.

یک عقل نیز حکم می‌کند به اینکه، خیر، انسان هربار که به یک حکمی ملتزم می‌شود، مخالفت عملیه تدریجیه بلااشکال است، پس می‌تواند در برخورد اوّل به وجوب ملتزم شود و در برخورد دوّم به حرمت. و لذا: از روز اوّل گفته است که دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است چه در برخورد اوّل، چه در برخورد دوّم.

به عبارت دیگر عقل تعیین می‌کند که: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر جای تخییر است، یا که دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است.

یعنی غیر ممکن است که عقل حکم را روی موضوع مجمل ببرد، بلکه آن را کاملا احراز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۱

می‌کند و سپس حکم و اثر را برآن مترتّب می‌سازد. حال برفرض محال که چنین چیزی هم معقول باشد که الشک فی حکم العقل للشک فی اجمال موضوعه، باز هم استصحاب حکم در اینجا جاری نمی‌شود. چرا؟ زیرا شرط استصحاب حکم احراز موضوع است

و مادامی که موضوع محرز نیست شما نمی‌توانید حکم را استصحاب کنید چه حکم عقل باشد و چه حکم شرع.

به عبارت دیگر: شما که نمی‌دانی موضوع دوران بین المحذورین مطلقا است یا دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر، چگونه می‌خواهی تخییر را استصحاب کنی.

پس دو اشکال در فرض مزبور وجود دارد:

۱- محال است ۲- به فرض اینکه محال هم نباشد، به دلیل محرز نبودن موضوع استصحاب حکم محال است.

* نکته‌ای در اینجا وجود دارد که شیخ متعرض آن نشده است و آن اینکه آیا در موضوعات احکام شرعیّه اجمال متصوّر است یا نه؟ بدین معنا که شارع حکم را فی المثل ببرد روی موضوعی و بشود مجمل. فی المثل:

شارع فرموده: غنا حرام است، می‌توان گفت که غنی در اینجا مجمل است چرا که این سؤال مطرح است که: الغنا صوت مطرب؟ او صوت مرجّع؟ او صوت مطرب مرجّع؟ و لذا شکّ می‌کنیم که کدامیک از این سه معنا حرام است.

پس: الشکّ فی بقاء حکم الشرعی لاجمال موضوعه.

* منظور؟

منظور اینکه اگرچه چنین شکی در احکام عقلیّه متصوّر نیست و لکن در احکام شرعیّه فراوان است، در چنین مواردی چه باید کرد؟ در باب اجمال نص اگر علم اجمالي وجود نداشته باشد: از قدر متیقّن آنکه صوت مطرب مرجع است و حرام پرهیز می‌کنیم لکن در آنجا که نمی‌دانیم صوت مطرب تنها حرام است یا نه؟

الاصل البراءة و یا در آنجا که نمی‌دانیم صوت مرجع تنها حرام است یا نه؟ الاصل البراءة.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که اگر استصحاب در احکام عقلیّه جاری نیست، باید در احکام شرعیّه نیز جاری نشود. چرا؟ زیرا خود می‌گوئید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل. به عبارت دیگر: همان‌طور که احکام عقلیّه روی جهات مقبحه و محسّنه صادر می‌شوند، احکام شرعیّه نیز روی جهات محسنه و مقبّحه صادر می‌شوند. لان الاحکام تابع للحکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۲

و المصالح.

به عبارت دیگر: اگر مناط حکم عقل و شرع یکی نبود که ملازمه بین حکم عقل و شرع حاصل نمی‌شد و گفته نمی‌شد که کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس.

بنابراین: اگر قرار است که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نشود، نباید در احکام شرعیّه هم جاری بشود و حال آنکه شما استصحاب را در احکام شرعیّه جاری می‌کنید و در احکام عقلیّه جاری نمی‌کنید. فی المثل: عقل می‌گوید: رد الودیعة واجب، شرع هم می‌گوید: رد الودیعة واجب. کسی می‌آید و امانتی را نزد شما می‌گذارد، پس از مدتی در اثر اضطراری که پیدا می‌شود یا خوفی که پیش می‌آید، شما شکّ می‌کنید که آیا باز هم رد الامانة واجب او لا؟

آیا در اینجا می‌توان گفت رد الودیعة را استصحاب کرده بگوئیم: رد این امانت تاکنون واجب بود، پس الآن هم واجب است و باید آن را به صاحبش برگرداند؟ خواهید گفت بله.

حال از آنجا که هم عقل و هم شرع هر دو گفته بودند که رد الامانة واجب، این استصحاب، هم مربوط به حکم عقل است و هم مربوط به حکم شرع، آنگاه بفرمائید که چرا شما می‌فرمائید حکم عقل را نمی‌شود استصحاب نمود؟

بخاطر اینکه: آن حکم شرعی که تابع حکم عقل است، موضوعش کاملا مشخص است و لذا شکّ در ارتفاع آن معنا ندارد، در صورتی هم که موضوع مرتفع شود باز هم حکم مرتفع شده و شکّ در بقاء آن معنا ندارد. اگر بحث اجمال موضوع باشد، اجمال

در موضوع حکم عقل معنا ندارد.

پس آن حکم شرعی که مستند به حکم عقل است از جهت عدم جریان استصحاب در آن هیچ فرقی با حکم عقل ندارد.

البته اینکه ما گفتیم در احکام شرعیّه استصحاب جاری می‌شود مرادمان احکام شرعیّه‌ای است که مستند به حکم عقل نباشد و آن در جائی بود که موضوع حکم شرعی من جمیع الجهات مشخص نیست. فی المثل: شارع فرموده الخمر حرام، که این حکم مستند به حکم عقل نیست و ربطی به آن ندارد، تاکنون مسکر بود، قدر متیقّن حرام بود، اکنون سکریت خود را از دست داده است و ما نمی‌دانیم که حرام است یا نه؟ استصحاب می کنیم حرمت را.

* امّا جناب شیخ مواردی وجود دارد که شما حکم شرع را استصحاب می کنید درحالی که مستند به حکم عقل است. فی المثل می گوئید: صبی صغیری که به بلوغ نرسیده است، تکلیف ندارد، چرا که تکلیف صبی عقلا قبیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۳

اکنون این صبی به بلوغ رسیده است و ما شکّ می کنیم که آیا نماز و روزه بر او واجب است یا نه؟

شما می گوئید: استصحاب کنید برائت اصلیه را یعنی قبل از بلوغ نماز و روزه بر او واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

حال سؤال ما این است که: مگر این عقل نبود که در مرتبه اوّل گفت صبی تکلیف ندارد و شرع هم به تبعیّت از عقل گفت رفع القلم عن الصبی؟ به عبارت دیگر: مگر این عدم شرعی مستند به عدم وجوب عقلی نیست؟ پس اگر حکم شرعی مستند به حکم عقلی قابل استصحاب نیست چطور در اینجا عدم شرعی حکمی را که مستند به حکم عقل است استصحاب می کنید؟ قلت:

می گوئیم: در قبل از بلوغ یک عدم عقلی داریم و یک عدم شرعی و لکن عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست. بله این دو مطابق و هماهنگ با هم هستند و لکن مطابق و یا هماهنگ بودن غیر از استناد داشتن به یکدیگر است.

بله، قبل از بلوغ عقل و شرع هر دو بطور هماهنگ می گویند: عدم وجوب تکلیف، لکن پس از بلوغ این هماهنگی وجود ندارد، چرا که ملاک این دو با هم متفاوت است. چطور؟ بدین صورت که: عقل می گوید: چون کودک ممیّز نیست، تکلیف بر او قبیح است یعنی ملاک عقل در عدم تکلیف بر صبی، عدم تمیز است و لکن حکم شرع بر عدم تکلیف صبی عدم تمیز نیست بلکه ملاکش احتلام است یعنی تا احتلامی رخ ندهد قلم تکلیف از صبی برداشته شده است.

به عبارت دیگر:

۱- صبی مادامی که ممیّز نباشد، تکلیف ندارد، چرا که تکلیف صبی عقلا قبیح است. و لذا زمانی که ممیّز شده قدرت تمیز پیدا می کند، مکلّف شده و تکلیف بر او عقلا قبحی ندارد.

۲- امّا از آنجا که ملاک شرع بلوغ است، صبی پس از رسیدن به تمیز هم تکلیف ندارد. و لذا اگر پس از تمیز شکّ کردیم که آیا شرعا تکلیف بر این صبی واجب است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم وجوب تکلیف را. در نتیجه شما خیال نکنید که ما یک حکم شرعی را استصحاب کردیم که مستند به حکم عقل است.

بنابراین: در رابطه با فرد غیر ممیّز، کلما حکم به العقل، حکم به الشرع، لکن پس از ممیّز شدن صبی، عقل دیگر حاکم به قبح نیست، بلکه تابع شرع است و نوبت می‌رسد به شرع و شرع هم می گوید: رفع القلم حتی یحتلم و لذا در اینجا حکم به الشرع، حکم به العقل.

پس: در فرض اوّل شرع تابع عقل است و در فرض دوّم عقل تابع شرع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۴

الحاصل: احکام عقلیّه و به تعبیر دیگر مستقلّات عقلیّه معلق‌اند به اینکه شارع آنها را رد نمی کند.

* بطور خلاصه بفرمائید شکّ در بقاء حکم عقلی به چند صورت تصوّر شد؟

به چهار صورت تصوّر شد که:

۱- در سه فرض و تصوّر آن استصحاب اصلا معقول نبود.

۲- در یک فرض و تصوّر آنکه الشک فی بقاء الحکم العقلی للشک فی بقاء موضوعه لاشتباه الأمر الخارجی بود، استصحاب جایز بود فی المثل: مایعی است که قبلا سمی بود و شربش عقلا قبیح، تزریقاتی در آن صورت گرفته و لذا نمی‌دانیم که اکنون هم سمی است تا شربش قبیح باشد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال سه فرض وجود داشت که در یک فرض آن استصحاب جایز شد، و در دو فرض آن جایز نشد.

* در محاسباتی که در این بخش صورت گرفت در کجا شکّ در حکم شرعی با شکّ در حکم عقلی متفاوت بود؟

۱- یکی آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم العقلی مع العلم ببقاء موضوعه. یعنی:

معقول نیست که موضوع حکم عقل باشد و عقل در حکم خودش شکّ بکند، چرا که معلول از علتش جدا نمی‌شود. و حال آنکه چنین چیزی در حکم شرعی معقول است یعنی جایز است که انسان با علم به بقاء موضوع حکم شرعی، در بقاء حکم شرعی شکّ بکند. چرا که مناط صدور حکم با موضوع در لسان دلیل فرق می‌کند.

مثل: الخمر حرام، که پس از رفع سکریت در آن، شکّ در بقاء حرمت آن حاصل شد. موضوع که خمر است باقی است و لکن چون احتمال می‌دهیم که مناط حرمت خمر بودن نباشد بلکه سکریت باشد، چنین شکی برای ما پیدا می‌شود.

۲- یکی هم آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم للشک فی بقاء الموضوع لاجماله در اینجا مجمل بودن موضوع در احکام شرعیّه معقول شد و حال آنکه اجمال موضوع در احکام عقلیّه معقول نیست.

۳- یکی هم آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم للشک فی بقاء الموضوع لاشتباه الأمر الخارجی.

در اینجا استصحاب موضوع در حکم عقلی به دو شرط جایز شد:

۱- در یک صورت که استصحاب من باب ظنّ حجّت باشد و موضوع حکم عقل هم اعمّ از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۵

قطع و ظنّ باشد، می‌توان از استصحاب استفاده کرد و الا قابل استفاده نخواهد بود. این در حالی است که اگر در حکم شرع برای ما شکّ در بقاء موضوع پیدا شود، استصحاب می‌کنیم موضوع را چه استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد و چه از باب تعبّد و چه اینکه موضوع اعمّ از مقطوع باشد و مظنون.

* جناب شیخ فرموده‌اید از این کلام ما که گفته‌ایم استصحاب در احکام عقلیّه جایز نیست، اشتباهات برخی در رابطه با این مسئله روشن می‌شود، بفرمائید اولین اشتباه حضرات در این مسئله چیست؟

من باب مثل در اثناء نماز کسی سوره را فراموش می‌کند و آن را بدون سوره می‌خواند پس از اتمام نماز متوجه می‌شود که بله فلان جزء را نخوانده است، شکّ می‌کند که آیا اعاده عملش لازم است یا نه؟ چه باید بکند؟

۱- برخی گفته‌اند که بله اعاده لازم دارد، بخاطر اینکه مأتی به نه ما طبق مأمور به واقعی است چون ناقص است و نه مطابق مأمور به ظاهری است چون ناسی قابل امر نیست که گفته شود ایها الناسی تو نمازت را همین‌طور ناقص و بدون جزء بخوان.

۲- برخی هم گفته‌اند که خیر، اعاده لازم ندارد. چرا؟ زیرا آن موقع که نسیان بر این آدم عارض شد، دیگر مکلّف به صلاة مع السّورة نبود، و لذا اکنون که ذاکر می‌شود، شکّ می‌کند که آیا مکلّف است به نماز مع السورة یا نه؟

پس استصحاب می‌کند همان حالتی را که در حال نسیان داشت، یعنی حالت عدم تکلیف به صلاة مع السّورة.

* جناب شیخ اشتباه این حضرات در کجاست؟

در آنجاست که می گویند این آقا در حین نسیان مکلّف نبود. حال سؤال ما این است که این مکلّف نبودن حکم عقل است یا حکم

شرع؟ خواهند گفت که حکم عقل است.

اگر بگوئید منظورتان چیست می‌گوئیم منظور ما این است که: استصحابی که حضرات جاری می‌کنند، استصحاب حکم عقل است که گفته شد معقول نیست. در اینجا نیز عقل می‌گوید آنگاه که مصلی در حال نسیان است مکلّف نیست و تا این موضوع هست حکم هم هست و همین عقل می‌گوید وقتی‌که نسیان رفت و این مصلی ذاکر شد، موضوع حکم عوض می‌شود، یعنی چون ذاکر است مکلّف است و علی القاعده باید نمازش را اعاده کند، مگر اینکه دلیل خارجی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۶

شرعی بر عدم اعاده چنین نمازی اقامه شود، چنانکه در باب نماز این دلیل خارجی شرعی وجود دارد که آدم ناسی لازم نیست که نمازش را اعاده کند که حسابش از ما نحن فیه چه است.

* جناب شیخ دومین اشتباه حضرات در کجاست؟

اشتباهی است که صاحب فصول مرتکب شده است و آن از این قرار است که پس از اینکه حضرات اصولیین می‌گویند از جمله استصحابات، استصحاب حال عقل است و برای آن مثال زده‌اند به استصحاب عدم تکلیف در حال صغر و یا جنون و گفته‌اند که: فلانی وقتی صغیره و یا مجنون بود تکلیفی نداشت و فی المثل شرب تتن برای او حرام نبود. اکنون بالغ شده است و ما نمی‌دانیم که آیا مکلّف شده تا شرب تتن بر او حرام باشد یا اینکه مکلّف نشده است؟

استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف در حال صغر را و نامش را می‌گذاریم استصحاب حال عقل صاحب فصول (ره) به این حضرت اعتراض کرده، می‌گوید چرا حکم عقل را منحصر به یک مورد کردید و حال آنکه استصحاب حال عقل نسبت به واجبات نسبت به محرمات، نسبت به احکام وضعیّه و ... جاری است، و فی المثل در رابطه با واجبات گفته می‌شود: رد الامانهٔ واجب عقلا، امانتی به شما سپرده شده است، عروض اضطرار شما را مجبور به تصرّف در امانت کرده و یا خوف از دزدیده شدن آن توسط دزد مجبور هستید که آن را خود مصرف کنید لکن اکنون شکّ کرده‌اید که آیا در این صورت باز هم رد الامانهٔ واجب است عقلا یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حال عقل را و می‌گوئیم قبلاـ که واجب بود، خوب اکنون هم واجب است و یا فی المثل در محرمات گفته می‌شود:

التصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه قبیح و یا حرام، پس از عروض اضطرار و یا ... شکّ می‌کنیم که آیا باز هم تصرّف در این ملك الغیر حرام است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حال عقل را و می‌گوئیم قبلا که قبیح و حرام بود، خوب اکنون هم قبیح و حرام است.

و یا فی المثل در احکام وضعیّه گفته می‌شود: علم، شرط تنجز تکلیف است عقلاـ یعنی مادامی‌که انسان علم به تکلیف ندارد، تکلیف برای او منجّز نیست و لذا طاعت و معصیت و ثواب و عقاب ندارد. پس از گذشت مدتی مکلّف شکّ می‌کند که آیا اکنون هم شرط تنجز تکلیف است یا نه؟ استصحاب می‌کند شرطیّت علم را، برای مثال: شما اجمالا می‌دانستی که یا ظهر واجب است یا جمعه، البته قبل از اینکه احدهما را بجا آوری از آنجا که علم اجمالی داری بلند می‌شوی و یکی را مثلا ظهر را بجا می‌آوری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۷

پس از آنکه احد محتملین را انجام دادی، در شکّ می‌افتید که آیا باز هم من تکلیفی در ذمّه دارم یا اینکه نه، مأمور به، همانی بود که من انجام دادم و بس؟

به عبارت دیگر: قبل از انجام هرگونه عملی علم داشتید به تکلیف، پس از انجام احد محتملین علم شما تبدیل می‌شود به شكّ؟ چه باید بکنید؟ می‌گوئید: اگر علم شرط تکلیف است، من دیگر تکلیفی ندارم، چرا که علمی ندارم و چنانچه علم شرط تکلیف نیست شاید در واقع مکلّف باشم، چه باید بکنم؟

* ج: استصحاب می‌کنید شرطیّت علم را که حکم عقل است و نتیجه می‌گیرید که اکنون مکلّف نیستم.

به عبارت دیگر می‌گوئید: علم قبلا شرط تنجز تکلیف بود، اکنون هم شرط تنجز است، پس من اکنون مکلّف نیستم چون‌که شرط تنجز تکلیف را که علم است ندارم.

* جناب شیخ پاسخ شما به این نظر صاحب فصول چیست؟

این است که: استصحاب حال عقل در یکجا هم من باب نمونه وجود ندارد که بگوئیم فی المثل در فلان مورد حکم عقل استصحاب می‌شود. و امّا در آن موردی که گفته شد حال صغر استصحاب می‌شود و نامش را استصحاب حال عقل گذاشته‌اند، قبلا توضیح داده شد که این استصحاب در حقیقت استصحاب حال شرع است و تنها به دلیل مطابقت با حکم عقل و هماهنگی با آن، مسامحهٔ بدان گفته می‌شود استصحاب حال عقلی که از تکرار مباحث خودداری می‌کنیم.

علی‌ایّ‌حال این عدم تکلیفی که در اینجا استصحاب می‌شود عدم تکلیف شرعی است و نه عقلی.

* جناب شیخ تکلیف مثال بعدی صاحب فصول یعنی رد الودیعهٔ واجب عقلا و ... چه می‌شود؟

این است که: در مورد مزبور نیز هرگز انسان به شکّ نمی‌افتد، چرا که عقل موضوع را کاملا و من جمیع الجهات مشخص کرده و حکم وجوب رد را صادر می‌نماید و لذا شکی رخ نمی‌دهد تا که نیازی به استصحاب باشد.

به عبارت دیگر باید دید که عقل چه می‌گوید: آیا می‌گوید: رد الامانهٔ واجب حتی فی الاضطرار و الخوف، و یا می‌گوید: رد الودیعهٔ واجب من دون الاضطرار و الخوف؟ و هکذا در مثال بعدی.

پس: حصول شکّ در چنین مواردی توهّم و خیال است چرا که عقل حکمش را قاطعانه به یک طرف اختصاص می‌دهد و برای انسان ایجاد نگرانی نمی‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۸

* جناب شیخ تکلیف دیگر مثال صاحب فصول که شرطیّت العلم در آن استصحاب می‌شد چه می‌شود؟

می‌گوئیم ما جائی را سراغ نداریم که در آنجا شکّ کنیم که آیا علم شرط تنجز تکلیف هست یا نه؟ و سپس استصحاب کنیم شرطیّت آن را. خیر لا شکّ و لا شبههٔ که علم شرط تکلیف است، منتهی فرق نمی‌کند که این علم، اجمالی باشد و یا تفصیلی.

به عبارت دیگر: فرقی نمی‌کند که علم در یک آن برای ما حاصل شود یا اینکه استمراری و به تعبیر دیگر تفصیلی باشد. یعنی: در علم تفصیلی شما می‌دانید که مثلا نماز ظهر واجب است، لکن در علم اجمالی، اجمالا می‌دانی که یا ظهر واجب است یا جمعه، هر دو علم‌اند لکن یکی اجمالی و دیگری تفصیلی است.

به عبارت دیگر: در علم استمراری می‌دانی که نماز ظهر واجب است چه ساعت اوّل و چه ساعت دوّم، چه ساعت سوّم و چه ... تا غروب این علم هست.

در علم اجمالی و یا آنا ما، یعنی در آن اوّل ظهر نمی‌دانی که ظهر واجب است یا جمعه؟

احدهما را که بجا آوردید، علمت از میان می‌رود. و لکن تکلیف نمی‌رود چون علم یک آنکه وجود بگیرد کافی است. و تکلیف بر تو مدلل می‌شود. و لذا: پس از آنی که احد محتملین را بجا آوردی درست است که علم تو از بین می‌رود لکن اثر آن از بین نمی‌رود و باید محتمل دیگر را نیز بجا بیاوری. چرا؟ زیرا عقل می‌گوید اشتغال ذمّه یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و فراغت وقتی حاصل می‌شود که هر دو محتمل انجام شود.

پس: شکی در اینجا وجود ندارد و جریان استصحاب توسط صاحب فصول اشتباه است.

* جناب شیخ در استصحاب حال عقل که صدرا به آن اشاره شد چه اشتباهی رخ داده است؟

دو اشتباه در آن رخ داده است:

۱- یکی این اشتباه بود که گمان می‌کردند که حکم عقل را استصحاب می‌کنند که گفتیم خیر عدم شرعی را استصحاب می‌کنید.

۲- دیگر اشتباه این‌ها این است که می گویند: استصحاب البراءة السابقة و این غلط است، چونکه اصلا استصحاب در این مورد غلط است، فی المثل: وقتی که شما شکّ می کنید که آیا شرب تتن و یا به تعبیر دیگر استعمال دخانیات حلال است یا حرام؟ لازم نیست که در اینجا استصحاب کنید برائت سابقه را چه عقلیّه باشد و چه شرعیّه. چرا؟ زیرا همان عقلی که قبل از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۹

ورود شریعت و عثور برآن می گفت تکلیف نداری همان عقل اکنون نیز بدون نظر در حالت سابقه که در حال صغر و در قبل از شرع چه بود می گوید که تو تکلیف نداری. چرا؟ زیرا عقاب بلابیان قبیح است که این برائت عقلیّه است و لذا چه لزومی دارد که حالت سابق استصحاب شود.

الحاصل: هرجا که حکم مترتّب شود بر خود شکّ، نیازی به استصحاب نیست و لکن هرجا که اثر و یا به تعبیر دیگر حکم مترتّب شود بر مشکوک، استصحاب لازم است. فی المثل: شما نمی‌دانید که زید زنده است یا نه؟ در نتیجه نمی‌دانید که نفقه زوجه‌اش واجب است یا نه؟

حال سؤال این است که: وجوب نفقه زوجه مربوط به شکّ در حیات است و یا مربوط به خود حیات؟

مربوط به خود حیات است و نه مربوط به شکّ، و لذا وقتی اثر از آن مشکوک شد، استصحاب جاری کرده می گوئیم زید زنده بوده، اکنون هم زنده است. حال که زنده است اثرش همان وجوب نفقه است.

امّا در برخی موارد اثر از آن شکّ است و نه مال مشکوک مثل ما نحن فیه که ما شکّ داریم که آیا استعمال تتن حلال است یا حرام؟ در اینجا به محض شکّ در حلیّت و حرمت تتن، قاعده قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود و لذا دیگر لازم نیست که حالت سابقه را استصحاب کرده بگوئیم:

تتن حرام نبود، اکنون هم حرام نیست، پس تو مرخصی، خیر، مرخص بودن و آزاد بودن حکم عقل است که به مجرد شکّ حاصل می‌شود، نه اینکه اثر مال مشکوک یعنی عدم تکلیف باشد، تا آن عدم را استصحاب کرده آزاد شویم.

* جناب شیخ آخرین اشتباه حضرات در مسئله مورد بحث چیست؟

استصحاب الاشتغال است که مثال و مسئله آن در مطالب فوق عنوان گردید فی المثل می گویند: مکلّف نمی‌داند که ظهر واجب است یا جمعه؟ و لکن اجمالا می‌داند که احدهما واجب است، حال بفرمائید حکم عقل در حقّ چنین کسی که علم اجمالی به ظهر یا جمعه دارد و لکن هیچ‌یک را بجا نیاورده چیست؟

حکم به اشتغال است یعنی می گوید: تو به خاطر علم اجمالی اشتغال به تکلیف داری، اشتغال یقینیه، فراغت یقینیه می‌خواهد. و لذا این فرد برمی‌خیزد واحد محتملین را انجام می‌دهد، لکن پس از انجام احد محتملین علم اجمالی او از بین می‌رود.

حال سؤال این است که از چه طریق می‌توان اثبات کرد که این آقا باید محتمل دیگر را هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۷۰

انجام بدهد؟

- می گویند بوسیله استصحاب بدین صورت که: قبل از انجام احدهما اشتغال داشته و این اشتغال محرّک و دلیل او بود، همان اشتغال را اکنون استصحاب می کنیم تا محرک او شده، محتمل دیگر را بجا آورد.

* اشتباه مطلب در کجاست؟

در این است که نمی‌دانند که حکم به اشتغال، حکم عقل است و شکی در حکم عقل در اینجا وجود ندارد تا که نیاز به استصحاب داشته باشد.

به عبارت دیگر: همان عقلی که قبل از انجام احد محتملین حکم به اشتغال می کند، همان عقل پس از انجام احد محتملین هم حکم

به اشتغال می‌کند. و لذا لازم نیست که اشتغال قبلی را استصحاب کنید. چرا؟

زیرا ملاک حکم عقل در هر دو مرحله یکی است و آن دفع عقاب محتمل است.

به عبارت دیگر: آنوقت که عقل بواسطه علم اجمالی تو را تحریک می‌کرد که باید احد محتملین را انجام بدهی، ملاکش این بود که دفع عقاب محتمل واجب است. همان عقل اکنون می‌گوید: درست است که احد محتملین را انجام داده‌ای و لکن مادامی‌که آن یکی را نیز بجا نیاوری احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل واجب است و لو دیگر علم اجمالی در کار نیست و از بین رفته.

یعنی: اشتغال ذمّه داری، اشتغال ذمّه یقینی برائت یقینه می‌خواهد. پس برخیز و آن دیگری را نیز انجام بده.

یعنی: تا زمانی که احتمال عقاب هست، عقل دست از حکمش نمی‌کشد و لذا نیازی هم به استصحاب ندارد.

و السلام علیکم و رحمة اللّه و برکاته/ نیمه شعبان ۱۳۸۶[۳۱۷]

---

[۱] (۱). عدة الاصول شیخ طوسی، چ دوّم چاپ ۱۳۱۸ قمری، ص ۱۲۴.

[۲] (۲). معالم الاصول- پایان مطلب ششم.

[۳] (۱). من المقامین المذکورین فی مبحث البراءة ۲: ۱۴.

[۴] (۲). لم نعثر علی هذا التعریف بلفظه فی کتب اللغة، ففی القاموس:« استصحبه: دعاه الی الصحبة و لازمه»، و فی المصباح:« کلّ شیء لازم شیئا فقد استصحبه، و استصحبت الکتاب و غیره: حملته صحبتی»، و کذا فی الصحاح و مجمع البحرین، مادة« صحب».

[۵] (۳). انظر مناهج الاحکام: ۲۲۳، و کذا ضوابط الاصول: ۳۴۶.

[۶] (۴). فی النسخ:« أن».

[۷] (۵). الزبدة: ۷۲- ۷۳.

[۸] (۶). مشارق الشموس: ۷۶، و فیه:« اثبات حکم شرعیّ ... الخ».

[۹] (۱). هذا التعریف للمحقّق القمّی فی القوانین ۲: ۵۳.

[۱۰] (۲). غایة المأمول فی شرح زبدة الاصول للفاضل الجواد(مخلوط): الورقة ۱۲۸، و حکاه عنه السیّد المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۶۳۴.

[۱۱] (۳). المعالم: ۲۳۱.

[۱۲] (۴). لم ترد« الّا» فی بعض النسخ.

[۱۳] (۵). القوانین ۱: ۹.

[۱۴] (۶). کذا فی بعض النسخ:« الدلیل العقلی».

[۱۵] (۷). لم تردد« علی ما کان» فی بعض النسخ.

[۱۶] (۸).« لا حقا» من بعض النسخ.

[۱۷] (۱). شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳.

[۱۸] (۲). فی(ت) و(ه):« تعریف».

[۱۹] (۳). لم ترد« منه» فی(ظ).

[۲۰] (۴). الوافیة: ۲۰۰.

[۲۱] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۶- ۵.

[۲۲] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹.

[۲۳] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۴- ۱.

[۲۴] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹- ۸.

[۲۵] (۲). تنقیح الاصول، ص ۹.

[۲۶] (۳). الاستصحاب، امام خمینی، ص ۴.

[۲۷] (۱). العدّة ۲: ۷۵۸.

[۲۸] (۲). السید المرتضی فی الذریعة ۲: ۸۲۹- ۸۳۲، و السیّد ابن زهرة فی الغنیة(الجوامع الفقهیة): ۴۸۶.

[۲۹] (۳). المحقق فی المعارج: ۲۰۶- ۲۰۸، و المعتبر ۱: ۳۲، و العلّامـة فی مبادی الوصول: ۲۵۰ و ۲۵۱، و تهذیب الوصول: ۱۰۵، و نهایة الوصول(مخطوط): ۴۰۷.

[۳۰] (۴). الشهید الأول فی الذکری ۱: ۵۳، و القواعد و الفوائد ۱: ۱۳۲، و الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۲۷۱.

[۳۱] (۵). المعالم: ۲۳۲- ۲۳۴.

[۳۲] (۶). العدّة ۲: ۷۵۷- ۷۵۸.

[۳۳] (۷). لم نعثر علیه بعینه فی المجـامیع الحدیثیـة من الخاصـة و العامّیـة. نعم، ورد مـا یقرب منه فی عوالی اللآلی ۱: ۳۸۰، الحدیث الأول.

[۳۴] (۱). الوسائل ۱: ۱۵۷، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۶، و انظر الخصال: ۶۰۹- ۶۳۷.

[۳۵] (۲). العقد الطهماسبی(مخطوط): الورقة ۲۸.

[۳۶] (۳). الذخیرة: ۴۴ و ۱۱۵- ۱۱۶.

[۳۷] (۴). مشارق الشموس: ۷۶ و ۱۴۱- ۱۴۲.

[۳۸] (۵). کما فی الحدائق ۱: ۱۴۲- ۱۴۳، و الفصول: ۳۷۰، و القوانین ۲: ۵۵.

[۳۹] (۶). السرائر ۱: ۶۲.

[۴۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۱] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۶- ۵.

[۴۲] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰.

[۴۳] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۶- ۹.

[۴۴] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۱.

[۴۵] (۱). لم تقف علیه فی القوانین، نعم ذکر ذلک فی حاشیته، انظر القوانین(طبعة ۱۲۹۱) ۱: ۶، الحاشیة المبدوّة بقوله: « موضوع العلم هو ما یبحث فیه ... الخ».

[۴۶] (۲). هو صاحب الفصول فی الفصول: ۱۲.

[۴۷] (۳). کما فی الفصول: ۹، و مناهج الاحکام: ۱.

[۴۸] (۱). لاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱- ۲.

[۴۹] (۱). همان مستند، ص ۶- ۹.

[۵۰] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰- ۱۱.

[۵۱] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۸- ۹.

[۵۲] (۱). هو السیّد بحر العلوم فی فوائده.

[۵۳] (۲). فوائد السید بحر العلوم: ۱۱۶- ۱۱۷.

[۵۴] (۳). الوسائل، ۱: ۱۷۴، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث الاوّل.

[۵۵] (۱). انظر الجواهر ۲: ۳۴۷.

[۵۶] (۲). الحبل المتین، ۳۷.

[۵۷] (۱). کذا فی بعض النسخ بدل« منها»:« عنه».

[۵۸] (۲). مشارق الشموس: ۱۴۲.

[۵۹] (۳). الذکری ۱: ۲۰۷، مع اختلاف فی بعض الالفاظ.

[۶۰] (۱). و هو« إبقاء ما کان».

[۶۱] (۲). هو المحقّق السبزواری فی ذخیرة المعاد: ۴۴.

[۶۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۳] (۱). العنوان منّا.

[۶۴] (۲). مثل المحقق فی المعتبر ۱: ۳۲، و الشهید الاوّل فی القواعد و الفوائد ۱: ۱۳۲، و الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۲۷۱، و الفاضل الجواد فی غایة المأمول(مخطوط): الورقة ۱۲۸، و المحدّث البحرانی فی الدرر النجفیّة: ۳۴، و الحدائق ۱: ۵۱.

[۶۵] (۱). هو المحقّق شریف العلماء المازندرانی، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: خروج العدمیّات.

[۶۶] (۲). حاشیة شرح مختصر الأصول ۲: ۲۸۴، و نقل المصنّف(قدس سره) عبارة الشرح فی حاشیته علیّ استصحاب القوانین: ۵۱.

[۶۷] (۳). الرسائل الاصولیّة: ۴۲۴- ۴۲۵.

[۶۸] (۱). الاستشهاد من ضوابط الاصول: ۳۵۱.

[۶۹] (۱). انظر الرسائل الاصولیة: ۴۲۳.

[۷۰] (۲). انظر ما نقله العلامة فی نهایة الوصول(مخطوط): ۴۰۷.

[۷۱] (۳). انظر ما نقله العضدی فی شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۴.

[۷۲] (۴). کذا فی النسخ، و المناسب:« لاعتضادها»؛ لرجوع الضمیر إلی البیّنة.

[۷۳] (۵). منیة اللبیب؛ للعمیدی(مخطوط): الورقة ۱۸۱.

[۷۴] (۶). انظر المدارک ۲: ۳۸۷.

[۷۵] (۷). انظر الذریعة ۲: ۸۲۷، و العدّة ۲: ۷۵۲، و المعارج: ۲۱۰، و مبادئ الوصول: ۲۵۱.

[۷۶] (۱). المعارج: ۲۰۸.

[۷۷] (۲). انظر نهایة الوصول(مخطوط): ۴۲۴.

[۷۸] (۳). غایة المأمول(مخطوط): الورقة ۱۲۸.

[۷۹] (۴). الفوائد المدنیّة: ۱۴۳.

[۸۰] (۵). فی النسخ:« عدم التخصیص و التقیید»، و انظر الحدائق ۱: ۵۲، و الدرر النجفیّة: ۳۴.

[۸۱] (۶). أی التفتازانی، و قد تقدّم کلامه فی الصفحة ۲۸.

[۸۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۸۳] (۱). القوانين ۲: ۵۷.

[۸۴] (۲). فى بعض النسخ:« الكلّيّة».

[۸۵] (۳). الفوائد المدنيّة: ۱۴۳.

[۸۶] (۴). الفوائد المدنيّة: ۱۴۸.

[۸۷] (۱). الفوائد الطوسيّة: ۲۰۸، و الفصول المهمّة فى اصول الائمّة: ۲۵۰.

[۸۸] (۲). ما بين المعقوفتين من المصدر.

[۸۹] (۳). مشارق الشموس: ۷۶.

[۹۰] (۱). هذا وجه ما ذكره من النظر فى كلام المحقّق القمى، المتقدّم.

[۹۱] (۲). مشارق الشموس: ۷۶.

[۹۲] (۳). ذخيرة المعاد: ۱۱۵ و ۱۱۶.

[۹۳] (۴). تقدّم كلامه فى الصفحة السابقة.

[۹۴] (۵). الرسائل الاصوليّة: ۴۲۵.

[۹۵] (۶). شرح الوافية(مخطوط): ۳۲۹، و لكن لم نقف على هذه الحاشية فى الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة مشارق الشموس، انظر المشارق: ۲۸۱.

[۹۶] (۱). لم ترد« شرعيا» فى بعض النسخ.

[۹۷] (۲). الوافية: ۲۰۲.

[۹۸] (۳). انظر الصفحة ۱۲۱- ۱۲۴.

[۹۹] (۱). العنوان منّا.

[۱۰۰] (۲). المستصفى ۱: ۱۲۸.

[۱۰۱] (۳). الدرر النجفيّة: ۳۴.

[۱۰۲] (۴). فى(ر) و(ص) زيادة:« الشرعى».

[۱۰۳] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۰۴] (۱). لم نعثر عليه، و قيل: إنّه القمّى، انظر أوثق الوسائل: ۴۴۵.

[۱۰۵] (۲). المعترض هو صاحب الفصول فى الفصول: ۳۶۶.

[۱۰۶] (۱). المعارج: ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۰۷] (۲). انظر الصفحة ۵۰ و ۱۶۹ فى المتن الاصلى.

[۱۰۸] (۳). مثل: الفاضل الجواد فى غاية المأمول(مخطوط): الورقة ۱۳۰.

[۱۰۹] (۴). المعالم: ۲۳۵.

[۱۱۰] (۵). الذريعة ۲: ۸۳۰.

[۱۱۱] (۶). العدّة ۲: ۷۵۶- ۷۵۸.

[۱۱۲] (۷). الغنية(الجوامع الفقهيّة): ۴۸۶.

[۱۱۳] (۸). الذريعة ۲: ۸۳۲.

[۱۱۴] (۱). المعارج: ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۱۵] (۱). العنوان منّا.

[۱۱۶] (۱). انظر الحدائق ۱: ۵۲ و ۱۴۳، و الدرر النجفيّة: ۳۴.

[۱۱۷] (۲). كذا فى المصدر، و فى« ص»:« سببا مزيلا لتلك الامور»، و فى سائر النسخ:« سببا مزيلا لنقض تلك الامور»، و لا يخفى ما فيه.

[۱۱۸] (۳). الفوائد المدنيّة: ۱۴۳.

[۱۱۹] (۱). أى: الفوائد المكيّة.

[۱۲۰] (۲). الفوائد المكيّة(مخطوط): الورقة ۱۰۳، و حكاه عنه الفاضل التونى فى الوافية: ۲۱۲، و ورد هذا المضمون فى الفوائد المدنيّة: ۱۴۳، أيضا.

[۱۲۱] (۱). شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳.

[۱۲۲] (۲). يعنى به شارح الدروس، المحقّق الخوانسارى، انظر الصفحة ۲۲.

[۱۲۳] (۱). كذا فى النسخ، و المناسب:« رافعا له».

[۱۲۴] (۲). كما فى المعارج: ۲۰۶.

[۱۲۵] (۳). الذريعة ۲: ۸۳۲ و ۸۳۳.

[۱۲۶] (۱). لم ترد« و هذا هو الذى- شرح الوافية» فى« ه»، و كتب فوقها فى(ص):« زائد». و انظر شرح الوافية(مخطوط): ۳۳۹.

[۱۲۷] (۲). لم ترد« التفصيل- إلى- دون الثانى» فى(ظ)، و ورد بدلها:« التفصيل بين الكلّى التكليفى الغير التابع للحكم الوضعى و غيره، فلا يعتبر فى الاوّل».

[۱۲۸] (۱). المعارج: ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۲۹] (۲). للوقوف على سائر الاقوال، انظر« خزائن الاصول» للفاضل الدربندى، فن الاستصحاب، الصفحة ۱۶- ۱۸ و ادّعى بعضهم: أنّ الاقوال ترتقى إلى نيّف و خمسين، انظر وسيلة الوسائل فى شرح الرسائل للسيّد محمّد باقر اليزدى، الصفحة ۱۲، من مباحث الاستصحاب.

[۱۳۰] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۳۱] (۱). العنوان منّا.

[۱۳۲] (۲). حكاه عنه فى المعالم: ۲۳۴ و ۲۳۵.

[۱۳۳] (۳). حكاه عنه الشيخ الطوسى فى العدّة ۲: ۷۵۶، و انظر التذكرة بأصول الفقه(مصنّفات الشيخ المفيد) ۹: ۴۵.

[۱۳۴] (۴). انظر الذريعة ۲: ۸۲۹.

[۱۳۵] (۱). المعارج: ۲۰۶- ۲۱۰، مع اختلاف يسير.

[۱۳۶] (۲). المعالم: ۲۳۵.

[۱۳۷] (۱). معارج الاصول، ص ۲۰۶- ۲۱۰.

[۱۳۸] (۱). معارج الاصول، ص ۲۰۶- ۲۱۰.

[۱۳۹] (۱). الاستصحاب امام خمينى، ص ۱۷- ۱۹.

[۱۴۰] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۴۱] (۱). العنوان منّا.

[۱۴۲] (۲). مبادئ الوصول إلى الاصول: ۲۵۱.

[۱۴۳] (۳). انظر الصفحة ۵۴ و ۸۲ فی النسخة الاصلی.

[۱۴۴] (۴). نهایة الاصول(مخطوط): ۴۱۰ و ۴۱۱.

[۱۴۵] (۵). المعالم: ۲۳۵.

[۱۴۶] (۶). غایة المأمول(مخطوط): الورقة ۱۳۰.

[۱۴۷] (۱). المعارج: ۲۱۰.

[۱۴۸] (۲). الذریعة ۲: ۸۲۹.

[۱۴۹] (۳). فی النسخ بدل« من»:« و».

[۱۵۰] (۴). المعارج: ۲۰۹.

[۱۵۱] (۵). المستصفی ۱: ۲۲۴، و لیس فیه مثال« الخارج من غیر السبیلین»، نعم حکی تمثیله بذلک فی نهایة الوصول، کما سیأتی فی الصفحة ۱۵۱.

[۱۵۲] (۶). کذا فی النسخ، و المناسب:« لتحقّقها»؛ لرجوع الضمیر إلی الطهارة.

[۱۵۳] (۷). الرسائل الاصولیّة: ۴۲۹، و الفوائد الحائریة: ۲۷۷.

[۱۵۴] (۸). الریاض(الطبعة الحجریّة) ۱: ۴۴۰، و ۲: ۴۴۱.

[۱۵۵] (۱). فی المصدر زیادة:« و القلب».

[۱۵۶] (۲). کذا فی التهذیب، و فی الوسائل:« علی جنبه».

[۱۵۷] (۳). التهذیب ۱: ۸، الحدیث ۱۱، و الوسائل ۱: ۱۷۴، الباب الاوّل من أبواب نواقض الوضوء، الدیث الاوّل.

[۱۵۸] (۴). طه: ۷.

[۱۵۹] (۵). الزمر: ۷.

[۱۶۰] (۶). النمل: ۴۰.

[۱۶۱] (۷). آل عمران: ۹۷.

[۱۶۲] (۸). الانعام: ۸۹.

[۱۶۳] (۹). یوسف: ۷۷.

[۱۶۴] (۱). فاطر: ۴.

[۱۶۵] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۲۱.

[۱۶۶] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۲۳.

[۱۶۷] (۱). وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۱.

[۱۶۸] (۱). طه: ۷.

[۱۶۹] (۲). زمر: ۷.

[۱۷۰] (۳). آل عمران: ۹۷.

[۱۷۱] (۴). انعام: ۸۹.

[۱۷۲] (۵). یوسف: ۷۷.

[۱۷۳] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۲۳- ۲۶.

[۱۷۴] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۲۴.

[۱۷۵] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۲۶- ۲۹.

[۱۷۶] (۲). الكافى، ج ۳، ص ۳۳.

[۱۷۷] (۱). تنقيح الاصول امام خمينى(ره)، ج ۴، ص ۳۱.

[۱۷۸] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۷۹] (۱). لم ترد« له» فى التهذيب و إحدى روايات الوسائل.

[۱۸۰] (۱). فى المصدر بدل« بالشكّ»:« الشكّ».

[۱۸۱] (۱). شرح الوافية(مخطوط): ۳۶۱.

[۱۸۲] (۲). هذا التخيّل من شريف العلماء(استاذ المصنّف)، انظر تقريرات درسه فى ضوابط الاصول: ۳۵۴.

[۱۸۳] (۳). هذه الدعوى من شريف العلماء أيضا.

[۱۸۴] (۱). شرح الوافية(مخطوط): ۳۶۱.

[۱۸۵] (۱). هذا الايراد محكىّ عن العلّامة المجلسى، انظر الحاشية على استصحاب القوانين للمصنّف: ۱۵۸، و فى شرح الوافية:« ان الايراد نقله بعض الفضلاء فى رسالته المعمولة فى الاستصحاب عن المجلسى» انظر شرح الوافية(مخطوط): ۳۵۶.

[۱۸۶] (۲). فى النسخ هكذا:« و لو كان اللام للاستغراق كان لاستغراق الافراد و كان».

[۱۸۷] (۳). و قد أشار إلى جملة منها مع أجوبتها الفاضل الدربندى فى خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقة ۱۱.

[۱۸۸] (۱). الاستصحاب امام خمينى(ره)، ص ۴۱- ۴۵.

[۱۸۹] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۴۷.

[۱۹۰] (۲). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۴۴.

[۱۹۱] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۵۰.

[۱۹۲] (۲). همان.

[۱۹۳] (۱). مصباح الفقيه، كتاب الطهارة، ص ۶۱۹.

[۱۹۴] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۴۹- ۴۵.

[۱۹۵] (۱). الوسائل ۵: ۳۲۱، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳.

[۱۹۶] (۲). الوافية: ۲۰۶.

[۱۹۷] (۳). شرح الوافية(مخطوط): ۳۶۱.

[۱۹۸] (۴). مثل المحدّث البحرانى فى الحدائق ۱: ۱۴۳، و الوحيد بهبهانى فى الرسائل الصوليّة: ۴۴۲، و صاحب الفصول فى الفصول: ۳۷۰، و المحقق القمى فى القوانين ۲: ۵۸.

[۱۹۹] (۵). لم ترد:« من دون- إلى- الرابعة» فى بعض النسخ.

[۲۰۰] (۶). فى التهذيب:« ركع».

[۲۰۱] (۷). هى موثّقة إسحاق بن عمّار الآتية فى الصفحة ۶۶.

[۲۰۲] (۸). راجع الانتصار، ۴۹.

[۲۰۳] (۱). الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳.

[۲۰۴] (۲). و هى موثّقة إسحاق بن عمّار الآتية فى الصفحة ۶۶.

[۲۰۵] (۳).« هذا» من بعض النسخ لكن شطب عليها، و المناسب إثباتها.

[۲۰۶] (۴). کذا فی النسخ، و لکن فی روایتی الوسائل و التهذیب بدل« صنعته»:« فعلته».

[۲۰۷] (۵). الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۳.

[۲۰۸] (۶). منهم السید الطباطبائی فی الریاض ۴: ۲۴۰، و المحقّق النراقی فی مستند الشیعهٔ ۷: ۱۴۶، و صاحب الجواهر فی الجواهر ۱۲: ۳۳۴، و أشار إلیه المحقق فی المعتبر ۲: ۳۹۱، و العلّامهٔ فی المنتهی(الطبعهٔ الحجریهٔ) ۱: ۴۱۵- ۴۱۶، و الحرّ العاملی فی الوسائل، ذیل موثقهٔ إسحاق بن عمّار.

[۲۰۹] (۷). مثل: موثّقهٔ اسحاق بن عمّار الآتیهٔ فی الصفحهٔ ۶۶، و مثل: المروی عن قرب الإسناد:« رجل صلی رکعتین و شکّ فی الثالثهٔ، قال یبنی علی الیقین ...»، انظر الوسائل ۵: ۳۱۹، الباب ۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۲.

[۲۱۰] (۱). الوافیهٔ فی اصول الفقه، ص ۲۰۶.

[۲۱۱] (۱). الکافی، ج ۳، ص ۳۵۱، تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۶، ح ۷۴۰، وسائل الشیعهٔ، ج ۸ ص ۲۲۰، ج ۳.

[۲۱۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۱۳] (۱). هذا الاحتمال من صاحب الفصول فی الفصول: ۳۷۱.

[۲۱۴] (۲). فی(ه):« یعنی».

[۲۱۵] (۳). فی(ت)،(ص) و(ظ):« لظواهر».

[۲۱۶] (۴). الدعوی من صاحب الفصول أیضا فی کلامه المشار إلیه فی الصفحهٔ السابقهٔ، الهامش(۱).

[۲۱۷] (۵). انظر الصفحهٔ ۷۴.

[۲۱۸] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۵۴- ۵۶.

[۲۱۹] (۱). استدلّ بها- فیها عثرنا- الفاضل الدربندی فی خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقهٔ ۱۳.

[۲۲۰] (۲). کذا، و الصحیح:« اسحاق بن عمار» کما فی المصادر الحدیثیّهٔ.

[۲۲۱] (۳). الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۲.

[۲۲۲] (۴). الوسائل ۵: ۳۱۷- ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، الحدیث ۱، و فیه بدل« فابن علی الأکثر»:« فخذ بالاکثر».

[۲۲۳] (۵). مثل: الحرّ العاملی فی الوسائل ذیل الروایهٔ، و الفاضل النراقی فی مستند الشیعهٔ ۷: ۱۴۵.

[۲۲۴] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۵۶- ۵۷.

[۲۲۵] (۱). الخصال: ۶۱۹، و الوسائل ۱: ۱۷۵- ۱۷۶، الباب ۴ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۶.

[۲۲۶] (۲). المستدرک ۱: ۲۲۸، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۴.

[۲۲۷] (۳). البحار ۲: ۲۷۲.

[۲۲۸] (۴). المناسب:« فی عدالته»، کما فی بعض النسخ و لکن شطب علیها.

[۲۲۹] (۱). مثل: الوحید البهبهانی فی الرسائل الاصولیهٔ: ۴۴۰، و المحقّق القمی فی القوانین ۲: ۶۲، و الفاضل النراقی فی مناهج الاحکام: ۲۲۷.

[۲۳۰] (۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۴۷، ح ۶.

[۲۳۱] (۳). بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲.

[۲۳۲] (۱). خلاصهٔ الاقوال فی معرفهٔ الرجال(رجال العلّامهٔ الحلّی): ۳۸۹.

[۲۳۳] (۲). هو الوحید البهبهانی فی الحاشیهٔ علی منهج المقال: ۲۶۴.

[۲۳۴] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۵۸.

[۲۳۵] (۱). فى(الوسائل) زيادة:(أسأله).

[۲۳۶] (۲). الوسائل ۷: ۱۸۴، الباب ۳ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ۱۳.

[۲۳۷] (۳). و هى الصحاح الثلاثة لزرارة و موثّقة عمّار.

[۲۳۸] (۴). و هى روايتا الخصال و مكاتبة القاسانى.

[۲۳۹] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۴۰] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۶۴.

[۲۴۱] (۲). فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۶۶.

[۲۴۲] (۱). الاستصحاب، امام خمينى، ص ۵۶- ۶۰.

[۲۴۳] (۲). الاستصحاب، امام خمينى، ص ۶۰.

[۲۴۴] (۱). الوسائل ۲: ۱۰۹۵، الباب ۷۴ من أبواب النجاسات، الحديث ۱.

[۲۴۵] (۱). الوسائل ۲: ۱۰۵۴، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴، و فيه:« كلّ شيء نظيف ...».

[۲۴۶] (۱). القوانين ۲: ۶۰.

[۲۴۷] (۲). فى الصفحة السابقة.

[۲۴۸] (۳). فى النسخ بدل« فيلزم- إلى- و لا جامع بينهما»:« و قد تفطّن للزوم هذا الاستعمال صاحب القوانين».

[۲۴۹] (۱). هو صاحب الفصول.

[۲۵۰] (۲). الفصول: ۳۷۳.

[۲۵۱] (۱). الوافية: ۲۰۷.

[۲۵۲] (۱). الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الاطعمة المباحة، الحديث ۲.

[۲۵۳] (۱). الوسائل ۱: ۱۰۰، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۵، و فيه:« حتى يعلم».

[۲۵۴] (۲). أى موثّقة عمّار المتقدّمة فى الصفحة ۷۲.

[۲۵۵] (۳). التهذيب ۱: ۱۰۲، الحديث ۲۶۸.

[۲۵۶] (۱). العنوان منّا.

[۲۵۷] (۲). انظر الرسائل الاصوليّة: ۴۴۳، و القوانين ۲: ۵۲.

[۲۵۸] (۳). مشارق الشموس: ۷۶.

[۲۵۹] (۴). فى النسخ زيادة:« كما فى نواقض الطهارة، و الاقرب إليه رفع ما له مقتضى الثبوت». و فى(ظ) بدل عبارة« هو رفع الهيئة- إلى- الأمر اثبات» هكذا:« هو رفع الأمر الثابت كما فى نواقض الطهارة و الاقرب إليه دفع الأمر الغير الثابت و منع مقتضيه و هو المسمّى بالمانع».

[۲۶۰] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۶۱] (۵). لم ترد« و البناء على عدمه بعد وجوده» فى بعض النسخ.

[۲۶۲] (۶). فى نسخ بدل:« الرابع».

[۲۶۳] (۱). فى النسخ:« الأول»، و فى نسخة بدل:« الثالث».

[۲۶۴] (۲).« الاتّصال» من بعض النسخ.

[۲۶۵] (۳). فى النسخ بدل« لا يخفى»:« و الظاهر».

[۲۶۶] (۴). لم ترد« للأموات» فى بعض النسخ.

[۲۶۷] (۱). الوسائل ۵: ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱، و فيه بدل« فدخلت»،« ثمّ دخلت».

[۲۶۸] (۱). الوسائل ۵: ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱.

[۲۶۹] (۱). فى بعض النسخ:« فرده».

[۲۷۰] (۱). نسبته إلى المشهور باعتبار أن من جملة أفراد الإطلاق فى هذا القسم هو الشك فى المقتضى، و المصنّف لا يقول بحجيّة الاستصحاب فيه.

[۲۷۱] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۸۴.

[۲۷۲] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۹۷- ۹۹.

[۲۷۳] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۸۵- ۸۴.

[۲۷۴] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۵.

[۲۷۵] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۷.

[۲۷۶] (۲). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۸۵.

[۲۷۷] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۱.

[۲۷۸] (۱). رسائل، ابن سينا، ج ۱، ص ۴۶۶. حكمت متعاليه ملا صدرا، ج ۱، ص ۲۷۳- ۲۷۴.

[۲۷۹] (۲). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

[۲۸۰] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۸۵- ۸۶.

[۲۸۱] (۲). شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۵.

[۲۸۲] (۳). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

[۲۸۳] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۸۴] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۱۱۳.

[۲۸۵] (۲). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۹۱- ۹۲.

[۲۸۶] (۱). المائدة: ۳.

[۲۸۷] (۲). الانعام: ۱۲۱.

[۲۸۸] (۳). الانعام: ۱۱۸.

[۲۸۹] (۱). الوسائل ۳: ۲۵۰، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۱، لكن فى جميع المصادر الحديثية بدل« الذابح»:« الذبح».

[۲۹۰] (۲). فى بعض النسخ، زيادة:« معلّلا».

[۲۹۱] (۳). انظر الوسائل ۱۶: ۲۱۵، الباب ۵ من أبواب الصيد، الحديث ۲.

[۲۹۲] (۴). انظر الجواهر ۵: ۲۹۷- ۲۹۹.

[۲۹۳] (۱). قرآن كريم، سوره مائده، ۳.

[۲۹۴] (۱). قرآن كريم، سوره مائده، آيه ۳.

[۲۹۵] (۱). انظر مفاتيح الشرائع ۱: ۷۰، المفتاح ۷۸.

[۲۹۶] (۲). شرح الوافية(مخطوط): ۳۶۵.

[۲۹۷] (۱). الانعام: ۱۴۵.

[۲۹۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۹۹] (۱). الفوائد المدنیة، ص ۱۴۳.

[۳۰۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۰۱] (۱). شفاء، طبیعیات، ج ۱، ص ۸۳- ۸۴؛ الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۶۱ تا ۶۴.

[۳۰۲] (۱). شفاء، طبیعیات، ج ۱، ص ۸۳- ۸۴، شرح منظومه، ج ۳، ص ۲۵۵.

[۳۰۳] (۲). الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۳، مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۵۱- ۵۵۲.

[۳۰۴] (۱). الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۶۱ تا ۶۴.

[۳۰۵] (۲). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۳- ۱۱۵.

[۳۰۶] (۳). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۵.

[۳۰۷] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۷- ۱۱۸.

[۳۰۸] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۸- ۱۲۰.

[۳۰۹] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۴۹- ۱۵۱.

[۳۱۰] (۱). هو الفاضل النراقی فی مناهج الاحکام.

[۳۱۱] (۱). مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۳۸.

[۳۱۲] (۱). مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۴۰.

[۳۱۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۱۴] (۱). الاستصحاب امام خمینی(ره)، ص ۱۲۲- ۱۲۴.

[۳۱۵] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۳۰- ۱۳۱.

[۳۱۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۱۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قـائمیه اصـفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسـی تحت اشـراف حضـرت آیت الله حـاج سـید حسن امامی (قـدس سـره الشـریف) و بـا فعـالیت خالصـانه و شـبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشـگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شـیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السـلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسـی دقیق تر مسائـل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمنـد به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایـانه هـا ایجـاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّـِلام با انگیزه نشـر معارف، سـرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمنـدان به نرم افزار های علوم اسـلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سـهولت رفع ابهام و شـبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشـر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکـاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشـگاهها، اماکن مـذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سـایت: www.ghaemiyeh.com ایمیـل: Info@ghaemiyeh.com فروشـگاه اینترنـتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابـل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عـده ای خیر انـدیش اداره و تامین گردیـده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضـر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صـاحب اصـلی ایـن خـانه (قـائمیه) امیـد داشـته و امیـدواریم حضـرت بقیه الله الاـعظم عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف تـوفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج – به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹